İslâm Tehdidi Efsanesi

JOHN L. ESPOSITO

UFUK KİTAPLARI

John L. Esposito _ İslâm Tehdidi Efsanesi
UFUK KİTAPLARI
Ufuk Kitapları: 28 Sosyal Bilimler Dizisi: 4
Yayına Hazırlayan: Mustafa Armağan
Orjinal Adı:
The Islamic Threat: Myth or Reality?
(3. Baskı, Oxford, 1999.)
Kapak: Murat Acar
İç Düzen: da Yayıncılık
Baskı ve Cilt: Erkam Matbaası

Ufuk Kitapları bir Da Yayıncılık ürünüdür.
ISBN: 975-6571-25-X 2. Basla: Ekim 2002
Önsözler ve 6. bölüm Talip Küçükcan; 1., 2., 3. ve 4. bölümler Ömer Baldık; 5. bölüm Ali Köse tarafından çevrilmiştir.
Cumhuriyet Cad. No: 209/4-B 80230 Harbiye, istanbul Tel: 0 (212) 232 17 51 Faks: 0 (212) 231 82 34
JOHN L. ESPOSITO
İslâm Tehdidi Efsanesi
Çevirenler:
Ömer Baldık - Ali Köse Talip Küçükcan
UFUK KİTAPLARI
JOHN L. ESPOSİTO
Georgetown Universitesi'nde Din ve Uluslararası İlişkiler bölümü ile Islamî Çalışmalar bölümü profesörlerinden J. L. Esposito üniversite bünyesinde araştırmalar yapan Center for Muslim-Christian Understanding'in de kurucu-yöneticisidir. Ulusal ve uluslararası alanlarda çalışmalar yapan birçok resmî veya sivil kuruluşun bilimsel çalışmalarına emeği geçmiştir. Özellikle İslam ve siyasal İslam konuları üzerine yoğunlaşan Esposito Islamî akımların Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Güneydoğu Asya'daki etkileri üzerinde incelemelerde bulunmuştur. 4 ciltlik Oxford Modern İslâm Ansiklopedisi ve Oxford İslam Sözlüğü'nün editörüdür. Kitapları ve makaleleri başta birçok Batı dilinin yanısıra Arapça, Urduca, Türkçe, Japonca, Çince olmak üzere çok sayıda dile çevrilmiştir. Bugüne kadar 25'in üzerinde kitabı yayınlanan Esposi-to'nun bazı kitapları şunlardır: Unholy War: Tenor in the Name of islam; islam: The Straight Path; islam and De-mocracy and Makers of Contemporary islam (J. Voli ile birlikte); Political islam: Revolution, Radicalism or Reform?; Religion and Global Order (M. Watson ile birlikte); islam and Secularism in the Middle East (Azzam Tamimi ile birlikte); The Iranian Revolution: Its Global Impact; islam, Gender and Social Change and Mus-lims on the Americanization Path and Daughters of Abraham'ÇYvonne Haddad ile birlikte); Women in Müslim Family Law.
Esposito'nun John Donohue ile birlikte hazırladıkları (islam in Transition) Değişim Sürecinde islâm (İnsan Yayınları, 1990) ile Jocfelyne Cesari ile birlikte hazırladığı İslam'dan Korkmalı mı? (Birey Yayınları, 1999) isimli kitapları Türkçeye çevrilmiştir.
İÇİNDEKİLER

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

Dünya Ticaret Merkezi ve Pentagon'a karşı 11 Eylül'de gerçekleştirilen terörist saldırılar, bazılarının tekrar küresel bir Islâmî tehdidin, İslâm ve Batı uygarlığı ya da aşırı İslamcılarla "Amerikan hayat tarzı" arasında yeni çatışma çıkaracağı uyarısında bulunmasına neden oldu. Bu tür yorumlar, uygarlığın yekpare olduğunu varsayan modası geçmiş bir görüşe dayanmaktadır. Halbuki ülkeler gibi uygarlıklar da farklı ve çoğu kez çelişkili inançları, değerleri ve güçleri kapsayacak kadar karmaşık ve çeşitlidir. Muazzam (dinî, siyasal ve kültürel) çeşitlilik ve farklılıklar sadece Müslüman ve Batılı ülke ve toplumlar arasında değil, bunların kendi içlerinde de mevcuttur.

Günümüzün gittikçe küreselleşen bağımsız dünyasında siyasal ve aynı zamanda dinî anlamda karşı karşıya olduğumuz çetin görev, sadece rekabet halindeki çıkarların değil, aynı zamanda ortak çıkarlarımızın da farkına varmaktır. Amerika'nın Japonya veya Suudi Arabistan dış politikası, ortak kültür, din veya uygarlık duygusuna değil, ulusal ya da grup çıkarlarına dayanmaktadır. Dayanışma, ortak dinî ya da etnik geçmişten kaynaklanır, her halükârda, işbirliği çoğu kez benzer çıkarların tanınmasının bir sonucudur.

Bir uygarlıklar çatışması, saldırganlık ve savaş halini meşrulaştıran ses haline gelebilir. Halbuki gelecekteki küresel tehditle-

re bir "uygarlıklar" çatışmasından ziyade ekonomik ve başka türden çıkar çatışmaları neden olacaktır. Musevilik, Hıristiyanlık ve İslâm arasında belirgin öğreti, hukuk, kurumlar ve değerler farkı olmakla birlikte bir dizi benzerlik de mevcuttur. Bu dinlerin mensuplarının hepsi kendilerini ibrahim'in nesli olarak görür, tek Tanrılıdırlar, peygamberliğe ve kutsal vahye inanırlar, ahlaki sorumluluk ve mesuliyet duyguları taşırlar. Bazılarınca artık yavaş yavaş Musevi/Hıristiyan/İslâm geleneği anlamını taşıyacak kadar genişletilen Musevi/Hıristiyan geleneği kavramı sayesinde bu ortak bakışın son yıllarda farkına varılmıştır.

Tarihte çatışmalar ve şiddetli sürtüşmeler yaşanmıştır ancak bunlar manzaranın bütününü temsil etmemektedir. Olumlu ilişkiler ve etkileşimler de yaşanmıştır. Batı, Orta Çağa gömülürken; İslâm uygarlığı, kaynaklarını ödünç alıp tercüme ettiği ve sonra da bu kaynaklardan hareketle felsefe, bilim ve teknolojide olağanüstü katkılar yapmayı başaran üstün bir uygarlık geliştirmesini Batıya borçludur. Buna mukabil Batı, Rönesans'ın temelini oluşturan bilgiyi kapsayan yenilenmiş felsefi ve bilimsel mirası tekrar tercüme ederek ve yorumlayıp kendine uyarlayarak, islâm uygarlığından almıştır. Benzer bir şekilde Müslümanlar, Hıristiyanlar ve Museviler olağanüstü bir kültür üreterek Endülüs'te asırlarca birlikte yaşamış ve çalışmıştır (convivencia). İspanya'dan sürüldüklerinde (reconquista) Musevilerin çoğu barış ve güvenlik içinde

yaşayabildikleri, çalışabildikleri ve inançlarını pratiğe dökebildikleri Türkiye'ye sığınmıştır.

Modern dönemde Müslümanlar, bilim ve teknolojinin başarılarını özgürce özümsemişlerdir. Bir çok açıdan Müslümanlar yeniden sorgulama, yeniden düzenleme (reformasyon) ve yeniden canlanma dönemi ile karşı karşıyadır. Batıdaki Reformasyon gibi bu da hem fikrî heyecan ve dinî tartışmayı, hem de dinî ve siyasal huzursuzluk, şiddet ve devrimi içeren bir süreçtir.

Öyleyse islâm, uygar dünya ile küresel terör arasında günümüzde yaşanan çatışmada hakikaten ne rol oynamaktadır?

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

İtalya Başbakanı Silvio Berlusconi'nin yanlış değerlendirmelere dayalı yorumlarıyla gösterdiği gibi çoğu politika yapıcılar, yorumcular, medya ve genel kamuoyunun İslâm hakkındaki cehaletini ve Amerika ve Avrupa'nın (İslâm dünyasını) anlamadaki yetersizliğini derinleştirmiştir. Çok sayıda insan İslâmiyet'i, çileden çıkaran manşetlik olaylar vasıtasıyla görmeyi ve Müslümanların çoğunluğunu da radikalleşmiş küçük bir azınlığa bakarak değerlendirmeyi sürdürmektedir. Bu yaklaşım, bir taraftan insanların, islâm dini ile terörist faaliyetlerini meşrulaştırmak amacıyla Islâmî söylemi ve inancı gasp eden aşırıların eylemlerini birbirinden ayrıştırmalarını engellemektedir. Diğer yandan da İslâm dini ile Islâmî fundamentalizm ve terörizmi siyasal, sosyal, şiddet yanlısı ve şiddet yanlısı olmayan İslâm! hareketlerin tümü ile eşit görme eğilimi arasındaki farkı görmelerine mani olmaktadır. Kadınlara uygulanan kısıtlamalardan eski Budist anıtlarının imhasına kadar, Taliban'ın, kabileci ve militan İslâm yorumlarının Islâmî öğreti ve hukukla çok az alakası vardır. Bir ucundan diğerine islâm dünyasındaki hükümetler ve dinî liderler Taliban'ı eleştirmiştir. Aynı şekilde Bin Ladin ve el-Kaide örgütü de, kürtaj kliniklerini havaya uçuran Hıristiyan fanatiklerin veya İzak Rabin'i öldüren ya da el-Halil Camiinde kılınan bir Cuma namazı sırasında Müslümanları katleden Dr. Baruch Goldstein gibi Musevi fundamentalistlerin kendi dinlerini temsil ettiğinden daha fazla İslâmiyet'i temsil etmiyor.

Ne var ki amansız bir radikal grup da mevcuttur ve bu gruptakiler Mısır'dan Güney Filipinler'e kadar aslında kendi toplumlarına hasar vermiştir. Usame bin Ladin ve diğerleri gerçek veya hayali adaletsizlikleri kullanarak toplumun marjinalleşmiş, yabancılaşmış ve ezilen kesimlerini tuzaklarına düşürmeye çalışmaktadır. Teröristleri adalete teslim etmek için başvurulan kısa vadeli askerî yöntemler, radikalizm ve fanatizmi besleyen asıl siyasî konulara yoğunlaşan uzun dönemli bir politikayla dengelenmelidir.

Küresel terör ile mücadele sadece islâm dünyasındaki hükümetlerin değil, aynı zamanda bu ülke vatandaşlarının çoğunlu-

ğunun desteğini de gerektirecektir. (Hükümet, iş dünyası, üniversite ve medyadaki) çoğu insan ya ziyaret etmiş oldukları ya da bir süre yaşadıkları ve eğitim aldıkları ve düzenli olarak ticaret yaptıkları Amerika'ya hayranlık duymaktadır. Amerikan aleyhtarlığını sadece mantıksızlık, nankörlük, başarımızın kıskanılması veya "hayat tarzımıza" duyulan nefretle açıklamak için basit haklılık nedenleri aramak insanı cezbeden bir tehlikedir. Fanatikler bir kenara, ABD'nin dış politikasına yönelik eleştirilerin çoğu Amerika ve Avrupa'yı bu ülkelere hayranlık uyandıran ilke ve değerleri ile görenlerden gelmektedir. Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar İslâm dünyasında uzun soluklu seyahatler yapıyorum. Seküler ve İslamcı, karşılaştığım Müslümanların çoğunluğu bizim savunduğumuz şeylerin çoğunu istemekte ancak beklenilen ölçüde bunu gösterememektedirler. Kültürel farklılıklara bakılmaksızın çoğu uygarlığa ait şu özlem ve değerleri paylaşmaktadırlar: Hayatın kutsallığı, ailenin değeri, ekonomik refah talebi, eğitimden yararlanma, teknoloji, barış ve güvenlik, sosyal adalet, daha geniş siyasal katılım ve demokratiklesin^, hürriyet ve insan hakları.

Aynı zamanda gayrı Müslimler gibi Müslümanların çoğu da artan bir şekilde modernitenin aşırılıklarından kaygı duyuyor: Tüm vatandaşların haklarını korumak için tek bir dinin ayrıcalığını reddeden bir sekülerizm yerine kimliği ve değerleriyle din karşıtı bir sekülerizmin varlığı; bireysel hak ve özgürlüklere, kamu yararını güden eşit bir kaygı ile denge kurulmadan yapılan vurgunun

mevcudiyeti; ortak menfaat ile eşitlenmemiş bir serbest pazar kapitalizmi; Batının ve özellikle Amerika'nın yeni kültürel ve ekonomik hegemonyasının tehdidinin belirtilerini gösteren bir küreselleşme sürecinin yaşanması kaygı yaratıyor.

Amerikancılık karşıtlığı (ve Avrupacılık aleyhtarlığı) birçok Arap ve İslâm ülkesinde görülebilen yaygın bir fenomendir. Bu, ABD dış politikasının İslâm dünyasındaki çoğu ortalama vatandaş arasında yarattığı öfke ve düş kırıklığının bir ürünüdür. Batının bağımsızlık hakkını, demokratikleşmeyi ve insan haklarını savun-

ması, Irak'ta yarım milyondan fazla çocuğu etkileyen yaptırımların etkisi, İsrail ve Hindistan'ın nükleer (silah) geliştirmelerine göz yumulurken Pakistan'a uygulanan müeyyideler karşılaştırıldığında, Batının bu tutumu çoğunlukla iki yüzlü çifte standart olarak görülmektedir. Kosova'da çok bariz olan ahlaki iredemiz Çeçenistan ve Keşmir'deki çatışmalara izin veren ihmal politikamızda tamamen kaybolmuştu. Amerika'da doğan ve Müslümanlığı kabul eden eski bir hükümet danışmanının da gözlemlediği gibi; "Amerika'nın, Çeçenistan'ın soykırımı andıran yıkımındaki tuhaf suç ortaklığı, Hindistan'ın inanılmaz derece acımasız Keşmir işgaline verdiği sessiz destek, Bosna'nın etnik temizliği sırasında pasif kalışı ve hatta Kosova'nın etnik temizliğinin durdurulmasında Amerika'nın sıfır zayiatta ısrarının hepsi dünyanın her yerinde gelişen terörist mentaliteye katkıda bulunmuştur." Gözlemciler ayrıca Körfez'de kayda değer ölçüde ABD'nin asker ve silah gücü varlığının bulunmasının, baskıcı rejimlere sorgusuz sualsiz destek verme ve aynı zamanda özellikle Israil-Filistin konusuyla ilgili olarak Arap hükümetlerine, ABD dış politika hedeflerine boyun eğme baskısına yol açacak yeni bir sömürgeci askerî etki tehlikesi taşıdığına inanmaktadır. Bu problemlerle ilgili yakınmalar hem Amerika ve Avrupa'daki, hem de denizaşırı ülkelerdeki sıradan Arap ve Müslüman bireylerin öfkelerini ateşlemektedir.

Amerika ve Batıdaki bir yığın insan "Neden bizden nefret ediyorlar?" sorusunu sorarken, İslâm dünyasındaki pek çoklarının, çoğu Amerikalı ve Avrupalıdan daha fazlasını gördüklerini ve fark ettiklerini de anlamanın zamanı gelmiştir. Geçmişin aksine artık tümüyle Batılı muhabir ve kanallara bağımlı olmayan uluslararası Arap ve Müslüman medyası, günlük şiddet olayları, oransız silah gücü ve hayatını yitiren veya yaralanan Filistinliler hakkındaki haberler ile F-16'lar ve Apaçi helikopterleri de dahil olmak üzere Filistinlilerle savaşmaları için İsrail'e verilen Amerikan silahlarının kullanımına ilişkin haberleri günü gününe vermektedir. Yaser Arafat'ın Filistin otoritesi, Hamas ve İsrail kabul edilemez şiddet eylemleri için sorumlu tutulmalıdır. Ancak Ame-

rikan yönetiminin İsrail Başbakanı Ariel Şaron'un Batı Şeria ve Gazze'deki sert politikasını hafifçe geçiştirmesi ve Amerika'nın nispeten sorgusuz sualsiz israil'e verdiği desteğin -ki buna ABD'nin israil'e sağladığı yardım düzeylerinde, Birleşmiş Milletler'de İsrail lehine verdiği oylarda ve ilgili Devlet Bakanlığının resmî açıklamalarında tanık olunmuştur- yakıcı bir çubuk olduğu görülmüştür.

Küresel terörizme karşı savaş, ne hukukun üstünlüğüne ve sivil topluma sınırlama getirmeleri veya şiddete başvurmayan muhalefeti bastırmaları için islâm dünyasındaki baskıcı rejimlere yeşil ışık yakmalı, ne de önemli ilkelerin, içerdeki ve dışarıdaki değerlerin kademeli olarak aşınmasını haklılaştırmalıdır. Hükümetlerin çoğu, koyun postuna bürünmüş kurt olarak tanımladıkları ılımlı Islâmî hareketler ve aynı zamanda aşırı Islâmî hareketlerin tümüne tehlikeli etiketi yapıştırıp "Islâmî fundamentalizm" tehdidini veya sekülerizmin korunması fikrini baskıcı tepki ve politikaları için gerekçe olarak kullanmaktadır. Bazılarının, katı, uzlaşmaya yanaşmayan, dışlayıcı, çoğulcu olmayan din karşıtı laik fundamentalizm ve fanatizmi de uygarlıklar ve toplumlar için en az "Islâmî fundamentalizm" kadar tehlikelidir, islâm ülkeleri ile Batıdaki hükümetlerin çoğu, seçimleri gasp ederler korkusuyla islamcı adayların seçimlere katılmasına

karşı çıkıyor. Bu korkular çoğu kez hükümetleri birçoğunun kendi anti-demokratik veya baskıcı sicillerini örtbas etmektedir.
21. yüzyıl bütün Müslüman ve Müslüman olmayanları, tüm vatandaşları ve bunların hükümetlerini kökleşmiş sorunlara eğilmeye davet etmektedir. Geçmişteki haksızlıkları inkâr edemeyiz ancak ortak geleceğimizin menfaati için müşterek ilke ve değerleri ön plana çıkarmalıyız ve diğerlerinin farklı olma hakkına saygı göstermeliyiz. Çeşitlilik ve çoğulculuğa saygı göstermek, sadece islâm dünyası ile Batı, islâmiyet ile Hıristiyanlık, Musevilik ve diğer dinler arasındaki ilişkiler için değil, aynı zamanda Müslüman toplumların kendi içlerindeki ilişkiler için de çetin bir görevdir. Hoşgörünün anlamı, sırf başkalarının varolma hak-

kının kabulünden de öte karşılıklı anlayış ve saygıya dayalı bir hoşgörüye dönüştürülmelidir. Bu dönüşüm askerî ve siyasî tepki ve karşılıklardan daha fazlasını gerektirir. Günümüzün ihmal edilmemesi gerektiğini, çağımızın meydan okumalarını ve aynı zamanda tehditlerini kavramak zorundayız. Terörizm kanserinin köklerini kazımak amacıyla bir operasyon yapılması ihtiyacına, hastalığın nedenlerine eğilen (ortak bir entelektüel, dinî ve manevi cihad veya mücadele) gayretler eşlik etmelidir.
Sürtüşme ve çatışmadan ziyade öz-eleştiri, fikrî ve dinî yenilik, eğitim, küresel bilinç ve yurttaşlık, gelecekteki ortak hayat ve yapıcı ilişkiler için lazım olan anahtarlardır.
Mart 2002
John L. Esposito
Washington, DC,

ÜÇÜNCÜ BASKIYA ÖNSÖZ
• slâm Tehdidi Efsanesi adlı kitabın son baskısından bugüne göreceli olarak kısa bir zaman geçti, ancak o günden bu yana bir çok değişimler yaşandı. Askeriyenin etkisiyle Türk Devleti, milletin ilk İslamcı başbakanını istifaya zorladı ve Refah Partisi'ne baskı yaptı. Taliban Afganistan'da ezici bir üstünlük sağlayarak ülkenin yüzde doksanını denetimi altına aldı. Bosna'daki şiddet ve hoşgörüsüzlük Sırbistan güçlerinin etnik Arnavutları toplu katliamdan geçirdiği Kosova'ya sıçradı. Suudi Arabistan'daki Amerikan askeri güçleri ve Kenya ve Tanzanya'daki Amerikan elçilikleri bombalı saldırıya uğradı. Afrika'daki bombalı saldırılara misilleme olarak ve gelecekteki saldırıları önlemek veya caydırmak amacıyla Amerika Birleşik Devletleri küresel teröre dayanak ve ön ayak olmakla sorumlu tuttuğu Üsame bin Ladin'in desteklediği iddia edilen Sudan ve Afganistan'daki kamp ve merkezlere önleyici saldırılar düzenledi, israil ve Filistin yetkilileri barış sürecini baltalayan terör eylemleri için çoğu kez Hamas'ı suçluyordu. İran, bir sivil toplum inşa etme ve bir medeniyet diyalogu yoluyla Batıyla ilişki kurma girişimlerinin damga vurduğu Cumhurbaşkanı Hatemi'nin seçilmesiyle değişim rüzgarlarını

hissetmeye başlamıştı. Ancak Hatemi'nin yenilikçiliğine İran'ın en üst dini lideri (fakih) Ayetullah Hamaney'in daha tutucu destekçileri karşı koyuyordu. ABD ve Avrupa'daki Müslümanlar toplumun her seviyesinde daha belirgin katılımcı olmayı sürdürmüşler ancak aynı zamanda yeni vatanlarına sadakatleri ve dışarıdaki militan gruplarla ilişkileri konularıyla ilgili sorularla yüz yüze gelmişlerdir.
Kitabın ilk baskısı çıktığı zamanda olduğu gibi bugün de sorun, islam ve Batı arasındaki ilişkilere derin ve geniş bir bakış açısı kazandırmaktır. Bazıları uygarlık diyalogu ihtiyacından bahsederken diğer bir kısım insan uygarlıklar çatışması uyarısında bulunmuştur. Siyasal ve kültürel çatışmalar söylentisine sadece çatışma korkularında değil aynı zamanda Islamın demokrasi ve modernite ile uyumsuz olduğu iddialarında da rastlamak mümkündür. Siyasal Islamın doğası gereği militan olduğu suçlaması, Müslüman ülkelerde hareketlerin bastırılması, demokratikleşme kapısının kapanması için bahane olmuştur. Bu inanç ve tutumlar hükümetlerin politikalarını ve İslamcı eylemcilerin faaliyetlerini etkilemiştir.

21. yüzyılın eşiğinde küresel olay ve korkuları dengeli bir bağlamda ele alma şimdiye değin bu kadar önemli olmamıştır.
islam dünyasında ve Batıdaki bir çok meslektaş uzun yıllardır fikir verdi ve yüreklendirdi. Sayfa sayısının sınırlı olması hepsini tek tek zikretmeye izin vermiyor. Özellikle yıllardır birlikte çalıştığım John Voli, Yvonne Haddad ve James Piscatori'ye teşekkür borçluyum. Abdullah Alirıza ile bu kitaptaki çoğu konuları tartıştığımız teşvik edici günleri ve akşamları paylaştık. Müslüman-Hıristiyan Anlayış Merkezi'nin (Center for Muslim-Christian Understanding) kuruluşundaki başlıca motivasyon unsuru Hasib Sabbagh ve onun görüşlerini paylaşan Georgetown Üniversitesi başkanı Leo J. O'Donovan kitaptaki konuların bir çoğunun daha sistematik ve etraflıca ele alınabilmesi sağlayan bir ortam oluşmasına yardımcı oldular. Merkez'in idari memuru Patricia Gordon ilk günden beri kilit niteliğinde bir yardımcı olmuştur. Araş-

tırma asistanlarım Bettina Prado, Ewan Stein ve özellikle Natana De Long Bass ve Muktedir Han fazlasıyla yardım olmuştur. Ox-ford ile yayına devam etmenin bir keyif olmasında Cyntia Read başlıca neden olmayı sürdürüyor. Her zamanki gibi son olarak 30 yıllık eşim ve hayat arkadaşım Jeanette Esposito, annem, babam ve kardeşlerim ilham kaynağı olmaya devam ediyor.

Ekim 1998
John L. Esposito
Washington D. C.

İKİNCİ BASKIYA ONSOZ

• slam dünyası ve Batıdaki olaylar, dikkatleri "Islami tehdit" sorunu ve uluslararası ilişkilerde Islamın rolü konularına çekmeyi sürdürüyor. NATO genel sekreterinin eleştiri toplayan ve hemen geri aldığı Islamın yeni bir komünizm olduğu şeklindeki yorumu bir telaşa neden olmuştu. ABD'nin terörist olarak damgaladığı Iran ve Sudan Islami cumhuriyetleri devrimci Islami ihraç eden ülkeler olarak tasvir ediliyor. Uzun süredir Iran modeline alternatif olarak kabul edilen laik ve demokratik model ülke Türkiye'de başkent Ankara ve istanbul'daki belediye başkanlığı seçimlerini silip süpüren islamcı Refah Partisi etkin bir siyasal güç olarak belirdi. Başbakan Tansu Çiller Türkiye'de islamcıların başarılı olması halinde "son kalenin" düşeceği ve "dünyada bir sürtüşmenin başlayacağı" tahmininde bulunmuştu.
Fas ve Mısır'dan Suudi Arabistan ve Malezya'ya kadar hükümetler hem içerdeki hem de uluslararası dinî aşırılığı kınıyordu. Islami muhalefetin meydan okuduğu Mısır Cumhurbaşkanı Hüsnü Mübarek, Libya Devlet Başkanı Muammer Kaddafi, Suudi Arabistan Kralı Fahd ve Malezya Başbakanı Dr. Mahathir Muhammed dahil Müslüman idarecilerin hepsi radikal Islami hare-

ketleri eleştirmeye başladı. Müslüman liderlerin çoğu, ılımlı Isla-mın, gerçek öğretileri maniple eden ve saptıranların ihanetine uğrayacağı uyarısında bulunuyordu. Dr. Mahathir bir Ramazan bayramı sırasında Islamın güç değil ılımlılık tatbik ettiğini ilan ederek şu uyarıda bulunuyordu: "Müslümanlar Islamı yüceltme görüntüsü veren fanatiklere karşı tedbirli olmalıdır... fanatikler sadece Müslümanları ve ülkelerini zayıflatmaya hizmet eder... Bağnazlık Islami bir davranış tarzı değildir. İslam, ılımlılığın uygulamasını yapar ve entelektüel yeteneğe büyük önem verir. Ve Islami yaymanın yolu güç kullanımı değildir."
İslam, Cezayir ve Bosna'dan Orta Asya, Pakistan ve Keşmir'e uluslararası politikada bir faktör olmayı sürdürüyor. Cezayir, Mısır, Ürdün, Türkiye ve Kuveyt'teki Islami örgütler ve siyasal partiler, kendi ülkelerindeki en güçlü potansiyele sahip siyasal muhalefet olduklarını kanıtladılar. Mücahit milislerin Sovyet işgalini başarılı bir şekilde yenilgiye uğrattıkları ancak .sonra görünürde sonsuz bir kardeşler arası savaşa tutuştukları Afganistan'da molla ve medrese talebelerinden oluşan yeni Islami milisler, Taliban, gizemli bir şekilde ortaya çıkarak barış ve güvenliği yeniden kurma ve "saflık/arılık" arayışlarında kısa sürede popülarite kazandı.

Militanlar, hükümetlere ve topluma meydan okumayı sürdürdü. İslamcılar, Cezayir (Silahlı Islami Grup) ve Mısır'da (Cemaat-ı Islami) hükümet güçleri ve güvenlik kuvvetleri ile çatışmalara girişti. Batı Şeria ve Gazze'de Hamas ve Cihat örgütlerinin saldırıları FKÖ-îsrail barış müzakerelerini tehdit altına aldı. Cezayir, Mısır, İsrail/Filistin ve Pakistan'da radikal gruplar savaş ilan etmiş ve sokak, kahvehane, okul ve camilerde hem Müslümanlar hem de yabancılar çatışmaların kurbanı olmuştur.
Avrupa ve Amerika'da "Islami köktendinciliğin" ihracı korkusu ve iç güvenliğe tehdidi medyanın dikkatini üstünde toplamış ve Islamın demografik bir tehdit olduğu imajını güçlendirmiştir. Bu bağlamda göze çarpan olaylardan bazıları şunlar: 1993 Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanmasındaki tutuklamalar ve sonrasında New York'ta Amerika'ya karşı şehir terörizmi başlatma

planları yaptıkları suçlamasıyla Şeyh Ömer Abdurrahman ve işbirliği yaptıkları iddia edilen komplocuların yargılanması; Cezayir'de Fransız Hava Yollarına ait bir uçağın kaçırılması ve Paris üzerinde sözde bu uçağı havaya uçurma planı; "Avrupa'nın herhangi bir yerinde bir terör saldırısı planlayan" Cezayirli aşırı grupla bağlantılı olduğu sanılan 50 eylemcinin tutuklanması. Samuel Huntington'un Foreign Affairs dergisinde ve aynı zamanda bir sayfalık özeti The New York Times ve International Herald Tribüne gibi tanınmış gazetelerin yorum sayfalarında yayımlanan "Medeniyetler Çatışması" başlıklı makalesi, Batının militan islam korkusunu daha da pekiştirmiş görünüyor. Medeniyetler çatışması hakkındaki tartışmalar sadece Amerika ve Avrupa değil, bilhassa islam dünyasında da geniş yankılar uyandırdı, islam dünyasında çoğu kişi, akademik kurumdan böylesine etkin birinin bu yayınının, Batının islamiyet ve islam dünyasına karşı gerçek tutumunun bir başka kanıtı olarak değerlendirdi. Bu konu islam dünyasında medya organları ve konferanslarda ve Batıdaki Müslüman topluluklar arasında hala başlıca konu olma özelliğini sürdürmektedir.
Müslümanların çoğu, batılı hükümetleri, Batıda demokrasiyi yüceltme uğraşlarına karşın islam dünyasında bu konuda çok seçici davrandıklarından dolayı çifte standartlı olmakla suçlamaya devam ediyor. Bosna ve Çeçenistan krizlerinde Batı tepkisinin yetersiz oluşu, islamcı eleştirmenlerin retoriğinde, Müslüman devletlerin ve İslam Konferansı Teşkilatı'nın yetersizliğini gölgede bırakmıştır. Avrupalı ve Amerikalı liderler sık sık Müslüman müttefiklerinin talep ve beklentileri ile bunların islamcı muhalifleri arasında kalmıştır: Cezayir silahlı kuvvetleri, Hüsnü Mübarek ve Tunus'ta Zeynel Abidin bin Ali'nin Islami Selamet Cephesi'nin, Müslüman Kardeşler ve Rönesans partisiyle yaşadıkları deneyimleri örnek olarak gösterebiliriz. Batılı siyaset belirleyiciler, geçmişin politikaları ve yerleşik yönetici seçkinlerle sahici popüler muhalefeti birleştiren siyasi bir vizyon oluşturma ihtiyacıyla uğraşmaya devam ediyor.

Siyasal Islamın doğası ve islam dünyasının politikaları ve uluslararası ilişkilerindeki etki ve önemine ilişkin tartışmanın sürmesi islâm Tehdidi Efsanesi adlı kitabın ikinci baskısının yapılmasına neden olmuştur, ikinci baskı beşinci bölümde Cezayir konusunu ve üzerinde çok konuşulmasından dolayı islam tehdidi ve medeniyetler çatışmasının ulusal ve uluslararası sonuçları ışığında daha kapsamlı bir islam ve Batı değerlendirmesini içeriyor.
islamiyet ve Müslüman siyasetini daha iyi anlama ihtiyacı/her zamanki gibi son derece önemli. Sadece islam dünyasında değil, Batıda da patlamaya hazır manşetlik olayların ve şiddet eylemlerinin ortasında, Islamı şiddet dini ve aşırılık gözüyle değerlendirme eğilimi sürüyor. Sapkın ve muhalif bir azınlığın gözü dönmüş eylemlerinden dolayı büyük bir dinî geleneği şeytanca göstermek asıl tehlike olarak duruyor. Bu tehdit sadece islam dünyası ve Batı ilişkilerini etkilemekle kalmıyor, öte yandan Batıda yetişen Müslüman nüfusu da etkiliyor.
Bu ikinci baskının yayınlanması iki önemli kurumun öneminin takdir edilmesi için bir fırsat sağlamaktadır, islam Tehdidi Efsanesi ve Oxford Çağdaş islam Ansiklopedisi'nin her ikisinin gelişim ve tamamlanmasında Holy Cross Koleji ve Georgetown Üniversitesi araştırmam için destekleyici bir ortam sağladı. Hasib

Sabbagh'ın öngörüsüyle 1993 yılında Georgetovvn Üniversitesindeki Edmund A. Walsh School of Foregin Affairs bünyesinde Müslüman-Hıristiyan Anlayışı: Tarih ve Uluslararası ilişkiler Merkezi'nin, Cenova'da Fondation pour l'Entente Chretiens et Muslumans adlı merkezin kuruluşu ve akabinde Georgetown Üniversitesi başkanı Leo J. O'Donovan, S. J.'nin inancı, İslamiyet ve Hıristiyanlık, islam dünyası ile Batı arasındaki tarihsel ilişkileri anlamaya yönelik daha sistematik ve düzenli yaklaşımın ortaya çıkmasını mümkün kıldı. Georgetown'un Dekanı Peter E Krogh ve Başkan yardımcısı Dr. Patrick A. Heelan ile Sana Sabbagh ve Basel Aql'ın güçlü desteği başarımızda önemli olmuştur. Merkez, eğitim, araştırma ve kamuoyunu ilgilendiren konulardaki prog-

ramlarıyla bilim adamı ve öğrencileri, hükümet yetkilileri ve politika belirleyicileri, dinî lider ve iş dünyası liderlerini, medya ve genel toplumu bir araya getirmektedir. Merkez, islam dünyası ile Batı arasındaki anlayış köprülerini güçlendirerek ve Islamı kötü göstermeye çalışanlara karşı koyarak, Müslüman-Hıristiyan ilişkilerini ve uluslararası ilişkilerde dinin rolünü araştırmaktadır.

Mart 1995

John L. Esposito

Washington D. C.

onsoz

• slâm Tehdidi Efsanesi adlı kitabın yayınlanmasından bugüne geçen zaman içinde çok şeyler oldu. Bosna'da Sırbistanlı askerler, dış dünya görünüşte iktidarsız şekilde beklerken, "etnik temizliğin" ve Müslüman kadınlara tecavüzün siyasal silahlar olarak kullanıldığı Bosna ve Hersek'i işgal etti. Hindistan'da Hindu "fundamentalistler" inşa edildiği yer ihtilaflı olan Ayodya Camiini yıkarak geniş çaplı kargaşanın başlamasını ve Müslümanlar ve Hindular arasında Hindistan'ın her yerinde toplu katliamların yapılmasını ateşledi. Hamas'ın 396 üyesi İsrail tarafından Gazze'den sınır dışı edilerek kuzey Lübnan'da kimsenin yaşamadığı bir bölgeye sürüldü.

Artan Islami tehdit korkusu hem siyasal olaylara gösterilen tepkide hem de devletin eylemlerinin mantığında daha yaygın bir etki yapmaya başladı. Sırbistan lideri Slobodan Miloseviç, Sırbistan'ın savunmasını geçmişte olduğu gibi bugün de Islamın Avrupa'ya yayılışına karşı bir savunma olarak tanımlıyordu. İsrailli liderler, İsrail'in komünizmin yayılmasına karşı bir siper oluşturduğunu, şimdi de Islami radikalizmin veya fundamentalizmin yayılışına karşı bir kale olduğu görüşünü taşıyorlar. İsrail başba-

Çevirimize esas aldığımız karton kapaklı (paperback) baskı için yazılan önsöz. (Ufuk Kitapları).

kanı İzak Rabin şunu ilan ediyordu: "Aşırı İslam tehlikesine karşı ateş hattında ilk sırada biz yer alıyoruz." İslam dünyasındaki hükümetler de bölgesel ve küresel "fundamentalist tehdit" hakkında benzer kaygılar dile getiriyor. Bu kaygılar özellikle Tunus devlet başkanı Zeynel Abidin bin Ali'in İran ile Sudan tarafından finanse edildiğini öne sürdüğü "uluslararası fundamentalizm" şeklinde tanımladığı hareketlere karşı söylem ve güvenlik önlemi/' açısından daha düzenli stratejilerin geliştirilmeye çalışıldığı Cezayir, Tunus ve Mısır'da Arap idarecilerin ve bunların içişleri bakanlarının gündeminin ana maddesi olagelmiştir.

Mısır hükümeti, Enver Sedat'ın suikastına karışmaktan yargılanan ve beraat eden dini lider Şeyh Ömer Abdurrahman'ın fikirlerinden esinlendiği söylenen (Cemaat-i Islâmî gibi) aşırı hareketlere karşı büyük bir güç gösterinde bulunmuştur. Bu aşırı uçlar Kıpti Hıristiyanları öldürmüş, Kıptilerin kilise ve mülklerini yakıp yıkmış, Mısır ekonomisini felce uğratmak ve böylece Mübarek hükümetinin iktidardan düşüşünü hızlandırmak amacıyla yabancı turistlere saldırmıştı. Hükümetin, siyasal Islamın artan gücünden duyduğu gerginlik ılımlı ve aşırı gruplar arasındaki yönetimin önceden sahip olduğu ayrımı bulandırıyordu.

Mısır'da Müslüman Kardeşler hareketinin özellikle uzun süre liberallerin egemen

olduğu Hukukçular Barosu olmak üzere mesleki oda seçimlerindeki başarısı, hükümetin ve çoğu Mısırlı seçkinin, Müslüman Kardeşlerin sosyal ve siyasal bir güç olarak artan gücünün sonuçta bir başka Cezayir'e doğru götürebileceği korkularını pekiştirdi. Tunus ve Cezayir, Islami muhaliflerini bastırmak için uluslararası insan hakları örgütlerinin sert tepkisini çeken toplu tutuklama politikalarını takip etmeyi sürdürdü. Her iki ülke hükümeti de 1992 yazında islamcı eylemcileri topluca yargıladı ve insan ve hukuki hakları savunan gruplar yargılama biçimini kınarken eylemcilerin çoğunu hapse mahkûm etti.
Amerika'nın İslam tehdidine ilişkin bilgi ve kaygısı 1993 Mart ayında yeni bir dönüm noktasına geldi. New York'ta Dünya

Ticaret Merkez'inin bombalanması, Mısır'ı terk edip New York'a yerleşen Şeyh Ömer Abdurrahman'dan esinlenen fundamentalist Müslümanların eylemlerini iran'ın desteğiyle gerçekleştirdikleri suçlamasına neden oldu. Bu eylemle Islami tehdit öfkesinin ilk kez "Büyük Şeytan"ın kıyılarına ulaştığı görülüyordu.
Bazıları Islami bir tehdit projeksiyonu tehlikesi hakkında uyarılar yaparken, İsrail ve ABD'de bir çok akademik uzman ve siyasal yorumcu ise, "Dinci Stalincilerden Sakının", "Barış veya Kılıçla", "İsrail Yine Kendini Savunan Batıya Bakıyor", "Islami Fundamentalizm Hakkında iyimser Düşünce", "İslam Konusunda Temel Sorular", "Demokrasiye Karşı İslam" ve "İslam ve Liberal Demokrasi" gibi başlık taşıyan makalelerde artan şekilde Batıya yönelik küresel İslam fundamentalizmi tehdidi uyarısında bulunuyor ve İslam ve Arap kültürünün demokrasi ile uyuşmasını sorguluyordu. Bazı köşe yazarları, Amerika ve Batının aşırı Müslümanların merkezi haline geldiği suçlamasını yapan İsrail ve Mısır'ın görüşlerini yansıtıyordu. Bunlara göre "Britanya ve ABD, Islami saldırgan bir siyasal harekete dönüştürmek isteyen fanatiklerin merkezi olmuştur." Diğer bazıları ise İran'ı "dünyanın yeni comintern'inin" odağı olmakla suçluyor ve bu "yeni tehdidin eski Kötülük imparatorluğu kadar zararlı olduğu" belirtiliyordu. Meclis Cumhuriyetçi Araştırma Komitesi "Terörizm ve Alışılmadık Özel Mücadele Gücü" adında zamanın isterisini yansıtan bir rapor hazırlamıştı. Bu rapora göre Bosna Cumhurbaşkanı, iran'dan destek gören dünya çapındaki radikal bir Islami hareketin üyesiydi, Bosnalı gençler Orta Doğu'da radikal mollaların okullarında eğitilmişti, 1980'lerin başlarında Belgrad da Islami terörün bir merkezi haline geldiğinin farkına varmış ve Avrupanın artan Müslüman nüfusu "iyi örgütleri ve devlet desteği" olan Avrupalı islamcıların ilerideki terör eylemlerinin sinyalini veriyordu.
Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması ve Mısır'da turistlere düzenlenen saldırılar, Bosna ve dünyanın diğer bölgelerindeki Müslümanların durumunu gölgede bırakmıştı Birçokları

Amerika ve Avrupa'daki gelecek ataklara ilişkin spekülasyonda bulunurken, bu saldırılar, küresel bir tehdit olarak "Islami fundamentalizminin" tehlikelerine yeni bir bakışla odaklanmaya neden oluyordu. Bunun yan ürünü de İslam ile şiddeti eş tutma eğiliminin belirmesi, bireyler tarafından dinin gayri meşru şekilde kullanımı ile Islamın diğer din mensupları gibi barış dinine inanan, dünya Müslümanlarının çoğunluğunun inanç ve ibadeti olduğu arasındaki ayrımın yapılmasında düşülen başarısızlıktır. Çoğu kişi islamiyet ve Islami örgütlere ilişkin olarak radikal azınlık ve ana çoğunluk arasında ayırım yapmayı başaramamıştır. Öyle ki bu olaylar aşağı yukarı Teksas Waco'da kendini şaşırtıcı sayıda silahla koruyan fanatik David tarikatının FBI ajanlarını öldürdüğü ve federal yetkilileri haftalarca rehin tuttuğu zamana rastlıyordu.
Geçmişte olduğu gibi bugün de dinî aşırılık bir tehlike, ancak bu sadece bir dinle sınırlı veya dinin özünde olan bir durum değildir. Etnik, dinî veya ideolojik inançlar ve intikam duygusu güdüleriyle teröristlerin düzenlediği saldırılar hayal değil gerçektir. ? Günümüzdeki çetin görev, geçmişte yapıldığı gibi, kalıp yargıların veya yekpare tehdit projeksiyonun ürünü kolay cevaplardan kaçınmak ve (Hindu, Müslüman, Sih, Musevi, Hıristiyan, Arap, israilli, Tamil ve Budist) çoğunluğun inanç ve eylemleri ile din, şiddet ve saldırganlıklarını etnisite veya siyasal ideoloji adına meşrulaştıran bağnaz azınlığı birbirinden

ayırt etmektir. Meşru siyasal muhalefet gruplarının talep ve ilhamları ile aşırı grupların isteklerini ayırt etmekte de aynı ölçüde önemlidir.
Yekpare bir Sovyet tehdidi korkusunun insanlığı ve değerleri, ve çoğunluğun talep ve farklılıklarını görmemizi engelleyen bir tarihten öğreneceğimiz dersler vardır. Bu dönemdeki korku, Soğuk Savaşta müttefik olarak kaldığı sürece rejimlere sorgusuz sualsiz destek verilmesine; hükümetlerin ve güvenlik güçlerinin kendilerini komünist veya sosyalist olarak yaftaladıkları meşru muhalefetin bastırılmasına ve baskıcı yönetimin kolayca kabul edilmesine neden oluyordu. Dünyanın birçok diğer yerleri gibi

islam dünyası da farklılıklar içermektedir ve bir dönüşüm çağındadır. Hükümet ve seçkinlerin siyaset ve sicillerine hem içerden hem de dışardan meydan okunmaktadır. Kamusal alan ve siyasette Islamın yeniden iddiada bulunması görünüşe göre birçok laik varsayımı ve geçmişin siyasi ittifaklarını zorlamaktadır. Siyasal Islamın tepki ve itirazı kavranmak isteniyorsa, siyasal Islamın farklı tezahürlerinin meydana geldiği ve ortaya çıktığı fikri ve siyasi bağlamları içinde ele alınmalıdır. Aşırılık ve şiddet tehditlerine etkin ve güçlü bir şekilde karşılık verilmesi şarttır. Batının islam dünyası ile uzun vadeli ilişkileri -islam dünyasındaki hükümetlerin meşruiyeti gibi- Batının yeni toplumsal ve siyasi güçlerin belirmesine göstereceği tepkiye ve bunların daha geniş siyasal katılım, sosyal adalet ve insan haklarını içeren meşru taleplerine saygısına bağlı olacaktır.
islam Tehdidi Efsanesi adlı kitabı Orta Doğu'nun siyasi gelişiminde ve islam dünyası ile Batı ilişkilerindeki önemli bir konuyu ele almak için yazdım. Aynı zamanda ilim adamları ile siyaset belirleyiciler arasında bir diyalog başlatmayı umut ediyorum. Yorum ve değerlendirmelerinde kitabın yararlı olduğunu belirtenlere ve aynı şekilde hepimiz için önemli olan konulara ilişkin bir tartışma başlatma isteğime karşılık veren eleştirmenlere teşekkür borçluyum.
Haziran 1993
' ' ' John L. Esposito
Wayland, Mass.

SUNUŞ
Böyle bir kitap yazmak aklımda yoktu. Ancak son yılarda meydana gelen olaylar -Ayetullah Humeyni'den İran Devrimi'ne, Saddam Hüseyin'den Körfez Savaşı'na kadar- hem İslâm dünyasında hem de Batı dünyasında menfi klişeleri karşılıklı olarak pekiştirdi. Çeşitli yerlerde ve medyada yaptığım konuşmalarda aldığım sorular bu temel varsayımı onaylamaktadır. İslam veya İslâm dünyasının politikaları üzerine gerek üniversitedeki derslerimde, gerekse halka yönelik konuşmalarım ve hükümet yetkililerine verdiğim brifinglerde dinî aşırılığa, fanatikliğe ve savaşa yatkın bir militan İslam imajı ortaya çıkmaktadır. Birçoğuna göre Ayetullah Humeyni ve Saddam Hüseyin yüzyıllara dayanan bir tarihî geçmişi olan militan ve Batı karşıtı Islamî fundamentalizm'in son örnekleri oldular. Bu popüler tavır saygın siya'set eleştirmenlerinin makalelerine de yansıdı. Savaş sonrası dönemi, malum Yeni Dünya Düzeni olayını ve de İslâm dünyasında halk düzeyinde giderek artan siyasal liberalleşme ve demokratikleşme taleplerini gözlemlediğim zaman Islamî tehdit olayını ele almanın ve onu tarihsel konumunda değerlendirmenin gerekli olduğunu düşündüm.
Bugüne kadar birçok kitap yazdım, ama bu hem en kolayı hem de en zoruydu. Kolaydı, çünkü genelde günümüz İslam'ı,

özelde de Islamî uyanış veya fundamentalizm üzerine var olan mevcut yayınlardan yararlanma imkânım vardı. Zordu, çünkü bu konunun ele alınması doğal olarak katı görüşlerin, hınçların ve korkuların gündeme gelmesini gerektiriyordu. Şurası bir gerçek ki, gerek tarihte gerekse günümüzde Müslümanlarla Hıristiyanlar veya Müslüman dünya ile Batı arasındaki ilişkilere hep çatışmalar damgasını vurdu. Bu kitabın aleyhinde olanlar da olacaktır, lehinde de; ancak birkaç okuyucu tarafsız kalacaktır.

İslam'ı ve Müslümanları saldırgan, düşman ve Amerikan karşıtı olarak görenlerin birçoğu bu kitabı kendilerini çok fazla tenkit eden, "İslam kılıcını" göremeyen bir kitap olarak değerlendireceklerdir. Müslümanlar hakkındaki olumsuz yargıları yeni-emperyalizmin ve islam karşıtlığının bir sonucu olarak görenler ise, Müslüman dünyanın otoriter rejimlerine ve islam adına gerçekleştirilen şiddete yönelik eleştirilerimizden hoşlanmayacaklardır.
Okuyucuya bir noktayı hatırlatmamızda yarar var. Kitabın belirli konularda yoğunlaşması ve zaman zaman genellemelere başvurması kaçınılmaz bir durumdur. Kitap, sadece Batı'ya yönelik bir Islamî tehdit olup olmadığını ve ilgili sorunları -karşılaşma ve çatışmaların kaynakları, Islamî fundamentalizmin doğası, islam'ın Batı'ya, Batı'nın Müslüman dünyaya yönelik bir tehdit olarak görülmesi ve bu durumun Amerikan politikalarındaki etkisi gibi- inceleme amacında olduğu için islam dini, tarihi ve politikaları ancak bu çerçevede ele alınacaktır. Dolayısıyla, islam ve Hıristiyanlık arasındaki veya islâm dünyası ile Batı arasındaki karşılaşma ve çatışmaların tarihsel arka planı incelenirken Müslüman-Hıristiyan ilişkilerindeki olumlu yönlere pek değinilmeyecektir. Birçok yerde genellemeler ve klişelere başvurulacaktır, çünkü bunlar bu iki dünya medeniyetinin tarihlerinin ve birbirlerini algılama şekillerinin bir parçasıdır. Ne yazık ki, gerek geçmişte gerekse şimdi dinî ve seküler önyargılar ve tarihsel tecrübeler çatışma anlarında gün yüzüne çıkan klişeler üretti. Mesela, Haçlılar mücahitlere karşı, modern, gelişmiş, laik ve rasyonel Ba-

tılı kafa geleneksel, gelişmemiş, dindar, hissi, irrasyonel Müslüman kafaya karşı gibi.
Artık Müslümanları ve Müslüman dünyayı (hem yönetimleri hem de hareketleri) bir bütün olarak gören yekpare bir dünya görüşünü terk etmemiz gerekiyor. Yine aynı şekilde, Müslümanlar da Avrupa veya Batı'yı kendi içinde farklılık arz eden bir coğrafya olarak görmelidir. Kitap boyunca bu ana fikir doğrultusunda ilerleyeceğim. Ancak her iki taraf da birbirlerini bir blok halinde gördüklerinden hem islam'ın hem de Batı'nın diline yer vermek zaman zaman bir zorunluluk arz edecektir.
Bazı meslektaşlarım kitabın ilk müsveddesini gözden geçirdiler. James P. Piscatori, Yvonne Y. Haddad, John O. Voli ve Tamara Sonn ilk müsveddeyi baştan sona okuyan meslektaşlarımdı John Entelis ve David Long altıncı bölüm üzerine eleştirilerde bulundu. Bu meslektaşlarım elbette benim görüşlerimden sorumlu değiller, ama hepsi de fikir ve teşvikleriyle kitaba önemli katkılarda bulundular. The College of the Holy Cross bir kez daha çok ihtiyaç duyduğum araştırma bursunu sağladı. Her yazarın birlikte çalışmak isteyeceği bir editörüm vardı: Cyntia A. Read. Oxford University Press'in bu editörü ve arkadaşları fevkalade bir standarda sahipler. Eşim Jean ise yıllardır hem en büyük destekçim hem de tenkitçim oldu.
Gelecek dönemde de islâm dünyasına ait politikalar ve Müslümanların Batı ile ilişkileri hem çok kırılgan hem de tutuşmaya meyilli olacak, islâm dünyası 45'ten fazla ülkeye ulaşmış vaziyette. Dahası, Müslüman nüfus eski Sovyetler Birliği, Çin, Hindistan, Avrupa ve ABD'de artış göstermektedir. Giderek birbirine bağımlı hale gelen bir dünyada politik gerçeklerle serinkanlı ve yapıcı bir şekilde yüzleşmek ve klişeleri aşmak artık daha da zorunlu bir hal almaktadır.
Ocak 1992 John L. Esposito
Wayland, Mass.

GIR]
Komünizm ile Batı arasındaki savaşın-yerini Batı ile Müslümanlar arasında bir savaşın almak üzere olduğunu düşünen birçok kimse var.
William Pfaff, "Help Algeria's Fundamentalists" The New Yorker, January 28, 1991.
_•. slam ve Batı kaçınılmaz bir çatışma sürecinde midirler? Islami fundamentalistler Ortaçağ'dan kalma fanatikler midir? Islam ve demokrasi uzlaşamazlar mı? Islamî fundamentalizm Ortadoğu'nun istikrarına ve Amerika'nın bölgedeki çıkarlarına tehdit oluşturmakta mıdır? Bütün bunlar, karşılıklı

güvensizlik ve çatışmaların hakim olduğu bir tarihin günümüze taşıdığı sorulardır.
Ayetullah Humeyni'den Saddam Hüseyin'e ve Afganistan'daki Taliban'a kadar Islamî fundamentalizm veya militan İslam görüntüsü yaklaşık yirmi yıldır Batı yönetimleri ve medyası tarafından Batı'ya yönelik bir tehdit olarak görüldü. Humeyni'nin Amerika'yı "Büyük Şeytan" olarak tanımlaması, "Amerika'ya Ölüm" sloganları, Selman Rüştü ve Şeytan Ayetleri kitabının lanetlenmesi ve Saddam Hüseyin'in kâfirlere karşı cihat çağrısı, militan, yayıl-

macı, bağnaz bir Amerikan karşıtlığı içeren ve de Batı'yla savaşa niyetli bir islam imajının pekişmesine neden oldu.
Aralarındaki ortak teolojik noktalara rağmen Müslüman-Hıristiyan ilişkileri tarih boyu genelde orduların beldeleri, Müslüman tebliğcilerle Hıristiyan misyonerlerin de gönülleri fethetme mücadelesi şeklinde gerçekleşti. Bu savaşlar sırasında 7. yüzyılda İslam Doğu Roma'ya galip geldi; 11. ve 12. yüzyıllarda Haçlı'Seferleri gerçekleşti; Kuzey Afrikalılar ispanya'dan sürüldü ve Engizisyon Mahkemeleri kuruldu; Osmanlı Avrupa'yı tehdit etti; 18. ve 19. asırlarda Avrupa (Hıristiyan) sömürgeciliği yayıldı; 20. yüzyılın ikinci yarısında süper güçlerin (Amerika ve Sovyetler Birliği) siyasal ve kültürel tehditleri ortaya çıktı; israil devleti kuruldu; günümüzde Hıristiyan misyonerlerle Müslüman tebliğciler insanları kendi dinlerine döndürmek için çatıştılar ve islam politikaya dahil edildi.
"Islamî fundamentalizm" genelde Ortadoğu'daki bölgesel istikrara ve Müslüman dünyadaki Batı çıkarlarına yönelik en büyük tehdit olarak görüldü. Iran Devrimi, Batılı sefaretlere yönelik saldırılar, uçak kaçırma eylemleri, rehine olayları, Cündullah, el-Cihat, Hizbullah ve Cehennemden Kurtuluş gibi örgütlerin şiddet eylemleri militan İslam'ın Batı'yla çatışma yolunda olduğunu gösteren işaretlerdi. Eski Sovyetler Birliği, Kosova, Keşmir, Şanghay (Çin), Batı Şeria ve Gazze'deki olaylar ve Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i ilhak teşebbüsü yayılmacı ve potansiyel patlamaya hazır bir islam imajını pekiştirdi.
Doğu Avrupa'nın demokratikleşmesinin ve Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından İslam dünyanın her tarafına yayılmış 1 milyarlık nüfusu ile çok güçlü bir uluslararası kuvvet haline geldi. Müslümanlar Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar 56 ülkede çoğunluğu oluşturmakta, ABD'de, Sovyetler Birliği'nde ve Avrupa'da önemli ölçüde gelişmektedirler.
Batı dünyası küresel bir bakış açısına ve dünyayı kontrol etme adına süper güç rekabetine dayalı bir dış politikaya alışmıştı;

ABD ile Sovyetler çatışmasını iyi ile kötünün, kapitalizmle komünizmin mücadelesi şeklinde algılamıştı. Böyle bir Batı için komünizmin çöküşüyle oluşan "tehdit boşluğu"nu doldurmak ve yeni bir küresel ideolojik tehdit belirlemek zorunlu bir ihtiyaçtı.
Gerçekte durum ne kadar farklı olursa olsun, dünya nüfusunun beşte birinden fazlasını oluşturan bir din ve ideolojik bir güç olan ve de Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar uzanan islâm dünyasında önemli bir dinamizm sergileyen islam, bundan sonra da hayali bir tehdit oluşturmaya devam edecektir. 21. yüzyılın başlarında, Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle ortaya çıkan boşluğun Yeni Dünya Düzeni ile çatışan ve küresel istikrara tehdit oluşturan bir "şeytan imparatorluğu" şeklinde abartılı bir islam korkusuyla doldurulmaması önemlidir: "Savaş ne zaman ve nasıl biterse bitsin, halihazırda Islamî tehlike Fas'tan Ürdün'e, Pakistan'a kadar Batı yanlısı rejimlerin istikrarını tehdit etmektedir." Dünya görüşleri, değerler ve medeniyetler bağlamındaki çatışmaların islam ve Batı arasında çok yakında bir hesaplaşmaya neden olacağı haber başlıklarına şu meşum ifadelerle yansımaktadır: "Hala Haçlı Seferleri", "Yeni Hilal Krizde: Küresel İntifada", Yükselen islam Batı'yı Alt Edebilir", "islam Tehlikesinin Kökenleri", "Moderniteye Karşı islam Savaşı" ve "En Büyük Kriz: Medeniyetler Çatışması". Bu tür ifadeler bir taraftan kamuoyunun popüler beklentilerini tatmin ederken, diğer taraftan islam'ın doğasını, islâm dünyasının siyasî gerçeklerini ve Batı ile gerçekleştirdiği farklı ilişkilerini

çarpıtmaktadır. Aynı zamanda da İslâm dünyası ile ilgili mevcut cehaleti, Arap ve islam klişelerini pekiştirmektedir. Çoğu Batılının gözünde Araplar göçebe, petrol şeyhi, çölde yaşayan, harem sahibi, hissî, kavgacı ve mantıksız insanlardır, islam ise, kutsal savaş, kin, bağnazlık, şiddet, hoşgörüsüzlük ve kadınların baskı altında tutulmasıyla eşdeğer görülen bir dindir.
Batılı liderler Yeni Dünya Düzeni'ni şekillendirirken uluslararası islam giderek Batı'nın yeni küresel ve yekpare düşmanı olarak görülmeye başlandı: "Bazı Amerikalılara göre komünizmin

çökmesinden sonra üzerinde güç denenebilecek yeni bir düşman arayışında en iyi düşman İslam'dır. Fakat İslam'ı Amerika'nın düşmanı ilan etmek ikinci bir Soğuk Savaş ilanı anlamına gelir ki, bunun birincisi gibi zaferle bitme ihtimali zayıftır." Pekala Yeşil Tehdit, komünist dünyanın Kızıl Tehdit'in yerini alabilir.
İslam ve Islamî hareketler Hıristiyanlığa veya Batı'ya karşı dinî ve ideolojik bir alternatif, bazı durumlarda da potansiyel bir tehdit oluşturmaktadır. Ancak, neyin dinî neyin ideolojik alternatif ve de neyin doğrudan bir siyasal tehdit olduğunu belirlemek, gerçek İslam'la hayalî İslam; yekpare bir islam'la çeşitlilik arz eden İslam; birkaç mensubunun şiddete başvurduğu islam'la çoğunluğun meşru hak ve politikalara başvurduğu İslam arasında iyi bir ayırım yapmayı gerektirmektedir. Ama ne yazık ki, Amerikan politikalarını belirleyenler ve de medya şaşırtıcı bir şekilde gerçekleri görememekte, Müslüman dünyayı ve Islamî hareketleri yekpare bir şekilde, fanatizm ve terörizm açısından değerlendirmektedir. Bu bakış açısı Iran ve Lübnan'daki olaylar ve 1990-1991 Körfez krizi bağlamında anlaşılabilir bir bakış açısıdır; ama İslâm dünyasının farklılıkları dikkate alındığında böyle bir bakış açısı İslam'ın hakkını teslim etmemekte ve ayrıca da islam'la Batı arasındaki ilişkilerin sarsılmasına yol açmaktadır.
Bu kitabımızda islam tehdidinin gerçekliğini tartışacak, İslam'ın küresel anlamdaki gücünü ve tarihte Batı ile ilişkisini ele alacağız. Müslüman ülkeler ve Islamî hareketler üzerine gerçekleştirilen araştırmalar farklı bölgelerde farklı politikaların, farklı ideolojik ve örgütsel yönelimlerin, farklı taktiklerin ve dış politikaların olduğunu gösterecektir.
Son olarak da 1990'larda islam ve Batı'yı ilgilendiren konular ve İslam'ın Batı için ne derece potansiyel bir tehdit olduğu, Selman Rüştü olayı, 1990-91 Körfez Savaşı, Yeni Dünya Düzeni ve İslâm dünyasının demokratikleşmesi bağlamında incelenecektir. Batı ve İslâm dünyası ortak çıkar ve değerlere sahip midirler, yoksa ufukta bir çatışma mı belirmektedir? islâm dünyasında Islamî hareketlerin liberalleşme ve demokrasi istekleri acaba hedefe ulaş-

mak için bir taktik midir? islam toplumları çoğulculuk, insan hakları, kadının konumu ve azınlıklar konusunda ne gibi tutumlara sahiptir? Acaba Amerikan politikası Islamî tehdit hayaletini ortak bir küresel istikbal hedefine dönüştürebilir mi?
The Economist dergisi 1990 yılında bütün bu konuları bir Hıristiyan ve bir Müslüman dinî lider arasındaki şu hayalî diyalog bağlamında ele almıştı:
Birçok insanın tarihin bundan sonraki bölümünde senin bulunduğun dünya ile benimkisi arasında bir çatışma olacağını düşünmesine üzülüyorum. Aslına bakılırsa biz dirsek dirseğe yaşıyoruz... Ama geçmişte dirseklerimizin zaman zaman birbirlerine şiddetle çarptıkları da doğru... Fakat sizin İsa'nızın doğumundan 2000 yıl sonra ve bizim Muhammed'in doğumundan 1400 yıldan fazla bir zaman sonra şu soruyu sorabiliriz: Acaba bütün bunlar bir daha tekrarlanmak zorunda mıdır?

BİRİNCİ BÖLÜM
ÇAĞDAŞ İSLÂM: ISLAHAT MI, DEVRİM Mİ?
Siyaset ve toplumda dinin haklılığını yeniden ispat etme çabalarının çoğu, îslâmî fundamentalizm (köktencilik) terimi altında sınıflandırılmaktadır. Her ne kadar "fundamentalizm" (köktencilik) medya ve giderek akademisyenler arasında da

yaygın bir kavram haline gelse de, tek bir anlamda kullanılmamaktadır. Bu terim, çeşitli nedenlerden dolayı bize hem herşeyi anlatıyor hem de hiçbir şeyi. İlk olarak, temel inançlara ya da dinin temellerine geri dönmeyi isteyenler fundamentalist (köktenci) olarak adlandırılabilir. Dar anlamda bu, Kur'an'ı harfi harfine Allah'ın kelamı ve Peygamber Muhammed'in sünnetini hayat için ahlaki bir model olarak kabul eden Müslümanların tümünü içerebilir.

İkinci olarak, bizim köktenciliği anlamamız ve algılayışımız büyük oranda Amerikan Protestanlığından etkilenmektedir. Webs-ter's Tenth New Collegiate Dictionary, "fundamentalizm" terimini, "kelimelerin zahirî anlamı üzerinden yorumlanan İncil'i Hıristiyan hayatı ve öğretisinin temeli olarak vurgulayan 20. yüzyıl Protestanlığı içinde bir hareket" olarak tanımlar. Çoğu liberal veya ana akım dahilindeki Hıristiyan için, "köktenci" terimi, alçaltıcı ve küçültücüdür; ve ayrım gözetmeksizin, İncil'in kelime kelime tercü-

mesini ("neyse o") savunan -bu yüzden de durağan, yozlaşmış ve aşırı olarak görülen- herkese teşmil edilir. Sonuç olarak, köktencilik incil'i bu şekilde kavrayan ve geçmişe tekrar dönmeyi ve geçmişi aynen kopya etmeyi arzulayan kimselere işaret edecek şekilde anlaşılmaktadır. Aslında, Orta Doğuda çok az kişi ya da kurum bu kalıba uyar. Gerçekten de birçok köktenci lider çok iyi eğitim almış, toplumda sorumlu mevkileri işgal eden ve görüşlerini yayma- / da ve okul, hastane ve sosyal hizmet gibi görünür modern kurumlar tesis etmede en son teknolojiyi kullanabilen kişilerdir.

Üçüncüsü, "köktencilik" sıklıkla siyasî aktivizm, aşırılık, fanatizm, terörizm ve Amerikan karşıtlığına denk görülür. Fakat bunlardan bazısı radikal dinî-politik çerçevede yer alıyorsa da çoğu kurulu düzene bağlıdır.

Belki de "köktencilik"in faydasız kullanımı ve yetersizliğini değerlendirmenin en iyi yolu, şunu düşünmektir: Bu terim, Libya, Suudi Arabistan, Pakistan ve İran'a tatbik edilmiştir. Ancak bu, söz konusu devletler hakkında idarecilerinin iktidarları ve politikalarını meşrulaştırmak için İslâm'a başvuruyor oldukları gerçeğinden başka ne söyler bize? Sözgelimi, Muammer Kaddafi İslâm'ı yorumlama hakkı olduğunu iddia etti, Peygamber geleneğinin sahiciliğini sorguladı, Müslüman Kardeşlerin (îhvan-ı Müslimin) yanı sıra dinî ileri gelenleri susturdu ve popülist bir avam devletini savundu. Buna karşılık, Suudi idareciler kendilerini ulema yerine koydular, İslâm'ın zahirî ve sertlik yanlısı yorumunu va'z ettiler ve dini, muhafazakâr bir krallığı meşrulaştırmak için kullandılar. Kaddafi'nin öngörülemeyen, küresel terörizmin bağımsız destekçisi şeklindeki imajı, 'idareci' muhafazakâr Amerikancı Kral Fahd'ın yanında keskin bir çözümü simgeledi. Benzer şekilde, dış politikasında ordusuyla zıtlaşan (ulema idaresindeki) Şii Iran Devleti, General Ziyaü'l-Hakk kontrolündeki Pakistan'ın Islâmî sistemini (nizam-ı îslâm) ikmal eden rejime (1977-88) destek oldu. Ayetullah Humeyni idaresindeki İran, Batıya karşı hayli eleştirel, hatta kınayıcı bir tutuma sahipti; uluslararası topluluk ile ilişkileri kötüydü ve radikal bir terörist devlet

olarak görülüyordu. Buna karşılık, Islâmî yönü ağır basan Ziyaü'l-Hakk idaresindeki Pakistan, Birleşik Devletler'in yakın bir müttefikiydi, Batı ve uluslararası toplulukla sıcak ilişkileri kabulleniyor, kendisi de genellikle ılımlı olarak kabul görüyordu.

Ben "köktenciliğin" mevcut olmayan yekpare bir tehdit ima etmesinin yanı sıra, aşırı bir şekilde Hıristiyan varsayımları ve Batılı kalıp-tiplemelerle yüklü olduğunu düşünüyorum. Bana göre köktencilikten daha uygun olan terimler, daha az değer yüklü olan ve Islâmî gelenekte kökleri bulunan "Islâmî tecdid" ya da "Islâmî aktivizm"dir. Son yıllarda, "siyasal İslâm" ve "islamcılık" daha yaygın olarak kullanılıyor ise de, islâm (erken Islâmî yüzyıllardan günümüze kadar gelen) siyasal ve sosyal aktivizm tasarımları içeren uzun bir tecdid (yenileme) ve ıslah (düzeltim) geleneğine sahiptir. Bu sebepten dolayı ben Islâmî köktencilik yerine, Islâmî tecdid ve Islâmî aktivizmden bahsetmeyi uygun buluyorum.

Dinin ihyası: Modernleşme ve gelişme teorisi karmaşası

Tıpkı Avrupa emperyalizmi ve sömürgeciliğinin, köken ve biçimleri itibariyle Batılı olan bir modernite ile temellendirilmiş ve meşrulaştırılmış olması gibi; Müslüman dünya dahil olmak üzere Batılı olmayan bölgelerin gelişmesi de, ilerlemeci Batılılaşma ve toplumun laikleşmesine eş bir modernleşme teorisi üzerinde temellendi. Özelde laikleşme, modernleşme için mutlaka aranılan bir şart olarak görüldü: Siyasal gelişme, onun temel süreçlerinden biri olarak politikaların laikleşmesini (dinin siyasal sistemden adım adım dışlanmasını) ihtiva eder."2 Gerek yeni ortaya çı-

1- John O. Voli, "Renewal and Reform, in Islamic History: Tajdid and Islah," bkz. John L. Esposito, der., Voices of Resurgent islam (New York: Oxford University Press, 1983); Nehemiah Levtzion ve John O. Voli, bkz., Eighteenth-Century Re-newal and Reform in islam (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1987).

2- Donald Eugene Smith, der., Religion and Modernization (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1974), s. 4.

kan Müslüman devletlerde hükümetin kalkınma politikalarına yön veren yerli elitler, gerekse onların dışarıdaki patronları ve akıl hocaları, yüzleri Batıya dönük kişilerdi ve Batılı bir eğitim almışlardı. Bunların tümü, modernleşmeyi batılılaşmaya denk tutan bir öncülden hareket ettiler. Gelişmenin açık hedefi ve öngörüsü, her yeni günde ve her yeni boyutta, işlerin -herşeyin-şehirlerden binalara, bürokrasiden şirketlere ve okullara, siyasetten kültüre kadar daha modern (Batılı ve laik) olacağıydı. Bazıları bu konuda daha seçici olmak gerektiğini belirttiyse de, değişimin arzu edilen yönü ve hızı hatalı olamazdı. Seçici değişimden bahseden Müslümanlar bile, dinin kamusal hayattan ayrışmasını talep eden bir çerçeve içinde aynı şeyi yaptılar. Batılı yorumcular ve Müslüman uzmanlar, birbirlerine benzer şekilde, Batı temelli bir modernleşme sürecini gerekli ve kaçınılmaz olarak gördüler ve aynı şekilde dinin Müslüman dünyada siyasal ve sosyal değişime büyük bir engel olduğuna inandılar.

Buradan ortaya çıkan kavramsal dünya, açık bir ikilemdi: Geleneğe karşı değişim, köktenciliğe karşı modernlik, durgunlaşmaya karşı ilerleme ve gelişme. Bilim ve teknoloji, bu laik gelişme sürecinde güçlü yardımcılar olarak görüldü. Bununla birlikte, gerçek, idealden çok farklı oldu. Batılılaşma ve laikleşme olarak modernleşme, esas olarak, küçük bir azınlık olan toplumun elit kesimini koruyan ve destekleyen bir ölçekte kaldı. Daha önemlisi, süreçlerin ve kurumların laikleşmesi, sorun yaşanmadan zihinlerin ve kültürün laikleşmesine çevrilemedi. Müslüman ülkelerde belli bir azınlık Batılı laik dünya görüşünü kabul eder ve uygularken, nüfusun çoğunluğu laik bakış ve değerleri içselleştirmedi.

Daniel Crecelius'un nispeten daha modern Müslüman toplumlarda, örneğin Mısır'la ilgili olarak yaptığı hassas gözlem, bilim çevrelerinde dolaşımda olan yaygın kanaatle tezat teşkil eder ama birçok Müslüman ülke için doğruluğu ortaya çıkmıştır:

. Modernleşme ve laiklik araştırmalarının çoğu, en az siyasî ve . ? • ekonomik alandaki kadar psikolojik ve entelektüel alanda da • (yani insanın yaşadığı sistemin tümü içinde) bir dönüşüm

yaşanması gerektiğini tespit eder. Biz böylesi bir değişimi, ; Mısır'da küçük bir Batılılaşmış azınlık dışında, ne devlet ne de toplum düzeyinde görüyoruz. Geleneksel inançlar, pratik ve değerler, Mısır'ın geniş köylü nüfusu ve kentli nüfusun çoğunluğu arasında hâlâ hükmünü icra ediyor. Vurgulanması gereken şudur ki, Mısır'da geleneğe bağlılık tek bir sınıf ya da meslek grubuyla sınırlı değil; tam tersine, bu ülkedeki tüm sosyal sınıflar yelpazesinde görülen bir niteliktir.3

Çoklarına göre, çağdaş Islâmî tecdid geleneksel irfana meydan okudu ve idrak ve sağduyuya öldürücü bir darbe vurdu. Islâmî dirilişin en güçlü tezahürü Mısır, İran, Lübnan ve Tunus gibi İslâm dünyasının ileri ve "modern" (görünüş itibariyle laik) ülkelerinde meydana geldi. Bir anlamda, Islâmî tecdid hareketi, Batılı hükümetler ve çok-uluslu şirketler kadar Müslüman dünyadaki laik

elitlerin fikir, inanç, pratik ve çıkarlarına da doğrudan bir tehdit olarak görüldü ve o şekilde tecrübe edildi. Dünya görüşleri arasındaki bu çatışma, Islâmî aktivizmi aşırılık ve fanatiklik olarak (alternatif bir toplum kavrayışından çok, geçmişe anti-modern bir geri dönüş olarak) gören Batılı eğilimi pekiştirdi. Modern laik varsayımlara, yani Batının en yüce inanç ve değerlerine uymadığı için Islâmî aktivizm tehlikeli, akıl dışı ve kültür karşıtı bir hareket olarak görüldü.

Buna karşılık, Islâmî kurumlar eğitimli ve profesyonel (öğretmenler, mühendisler, hukukçular, bilim adamları, bürokratlar, ordu mensupları gibi) kişileri kendine cezbedebilmiştir. Islâmî kurumlardaki liderlerin çoğu, büyük üniversitelerin tıp, temel bilimler ve mühendislik gibi bölümlerinden mezundur. Modern teknoloji, muhafazakâr ulema ve siyasî aktivistler tarafından kitle desteğini örgütlemek ve harekete geçirmek ve din ve sosyo-politik aktivizmle ilgili mesajlarını yaymak için kullanılmıştır. Radyo, televizyon, teyp ve video kasetleri, bilgisayar ve faks makineleri-

Daniel Crecelius, "The Course of Secularization in Modern Egypt," in John L. Esposito, der., islam and Devdopment: Religion and Sociopolitical Change (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), s. 60.

nin yaygın kullanımı, ulusal ve uluslararası düzeyde daha etkili bir Islâmî iletişimi mümkün kılmıştır. Böylece teknoloji ve iletişim, sadece modern laik bir kültür için değil, aynı zamanda canlı (hatta zaman zaman) ulus-aşırı bir islâm için de zemin hazırladı. Başlangıçta direnç gösteren dinî liderler de, sonradan modern teknolojiye bağımlı hale geldiler. Yine köylerde yaşayan Müslümanlar, artık islâm bilgisi için yerel dinî liderlere bağımlı oldukları kapalı dünyalarda yaşamıyorlar. Televizyon, radyo ve kasetler, bu insanlara islâm'a dair farklı ses (vaaz), mesaj ya da yorum ulaştırabiliyor. Tıpkı Hıristiyan tele-vaizlerinin mesajlarını sadece kendi cemaatine değil, Oregon kırsalından New York'taki dinleyicilere, hatta dünyadaki herkese ulaştırabilmeleri gibi, islâm mesajının iletimi de modern bilim ve teknoloji sayesinde artık mümkün hale gelmiştir. Geçmişte insanların zaman, mekân, dil ya da hükümet sansürleriyle sınırlı olmasına karşılık, bugün dünya genelinde Müslümanlar Islâmî malzemelerin ucuz tercüme ve kayıtlarına erişebilmektedirler. Bu tercüme ve kayıtlar yasal olarak yayınlanabilir ya da kolaylıkla sınır ötesine taşınabilir durumdadır. Biz buna Şah idaresi sırasında iran'da Humeyni'nin yazı ve hutbelerinin ülke genelinde yaygınlaşması ya da ünlü vaiz ve aktivistlere ait yazı ve kasetlerin dünya ölçeğinde erişilebilir hale gelmesinde tanık olduk. Dolayısıyla modernleşme sadece basit bir şekilde ilerici laikleşmeye yol açmadı, aynı zamanda Müslüman toplumlarda islâm'ın dirilişinde de önemli bir faktör oldu.

İslâmî diriliş - ; .;

islâm, 1970 ve 1980'lerde Müslüman siyaseti çerçevesinde potansiyel bir küresel güç olarak yeniden ortaya çıktı.4 Islâmî diri-

4. Islâmî diriliş hakkındaki incelemelr için bkz. Yvonne Y. Haddad, John O. Voli ve John L. Esposito, The Contemporary Islamic Revivd: A Critical Survey and Bibliography (New York: Greenwood Press, 1991); John L. Esposito, islam and Politics, 3. baskı (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991); John L. Esposito, der., hlam in Asia: Religion, Politics and Society (New York: Oxford University Press, 1987); James P. Piscatori, der., islam in the Political Process

liş fırsatı, Sudan'dan Endonezya'ya kadar islâm dünyasının büyük bir kısmını içerecek derecede dünya ölçeğine taşındı. Bu dönemde, muhalif gruplar kadar Müslüman hükümetlerin başında bulunanlar da, artan bir oranda, meşruiyet ve halk desteği sağlamak için dine müracaat ettiler. Islâmî aktivistler Ürdün, Sudan, İran, Malezya ve Pakistan'da hükümet kurma seviyesine ulaştılar. Mısır, Tunus, Cezayir, Fas, Batı Şeria, Gazze ve Endonezya'daki büyük muhalefet partileri ve kurumlarını Islâmî örgütler oluşturmuşlardır, izin verilen yerlerde seçimlere katılmışlar, parlamento ve şehir yönetimlerinde görev almışlardır, islâm

Afganistan, Orta Asya Müslüman cumhuriyetleri ve Keşmir'deki milliyetçi mücadele ve direniş hareketleriyle beraber Lübnan, Hindistan, Tayland, Çin ve Filipinler'in toplumsal siyasetinde de önemli bir unsur olmuştur.
islâm ağırlıklı hükümetler, Amerika'nın hem en sadık müttefikleri (Suudi Arabistan ve Pakistan), hem de en yakıcı düşmanları (Libya ve Iran) arasında sayılmaktadır. Islâmî aktivist örgütler (Mısır, Ürdün ve Sudan'daki Müslüman Kardeşler gibi) sistem içinde çalışanlardan mevcut siyasal sistemleri yok etme mücadelesinde şiddet kullanan Mısır'daki Cemaat-i Müslimin [daha çok Tekfir ve'l-Hicra (Tekfir ve Hicret) olarak bilinir] ile el-Cihad ya da Lübnan'daki Hizbullah ve Islâmî Cihad gibi radikal devrimcilere kadar çok değişik bir yelpazede yer almaktadır.
Bununla birlikte, eğer çağdaş islâm tecdidi islâm'ın islâm dünyasında bir şekilde kaybolmuş ya da yok olmuş olduğunu ima ediyorsa, bu terimden bahsetmek yanıltıcı olabilir. O bakımdan, islâm tecdidini Müslüman siyaseti ve toplumunda yüksek bir islâm profilini mümkün kılmış bir hareket olarak görmek daha doğrudur. Nitekim, eskiden giderek marjinalleşen bir güç olarak gözlenmiş olan Müslümanların kamusal hayatı, 70'lerde -fark edilir bir şekilde- canlı bir sosyo-politik gerçek olarak yeniden
(Cambridge: Cambridge University Press, 1983); ve Nazih Ayubi, Political islam: Religion and Politics in the Arab World (London: Routledge, 1991).

ortaya çıkmıştır. Müslüman siyasetinde islâm'ın dirilişi, gerek özel, gerekse kamusal alanda büyüyen bir dinî tecdidi netice vermiştir ki, Müslüman ülkelerin çoğunda görülen bu gelişme, dünya siyasetinde Batı üzerinde de ciddi etkilere sebep olmuştur.
Özel hayatta söz konusu Islâmî uyanışın belirtileri çoktur: (Camiye gitme, namaz, oruç gibi) dinî ibadetlere artan bir önem verme, dinî program ve yayınlarda görülen artış, Islâmî giyim ve, değerlere daha fazla vurgu, tasavvufun yeniden canlanışı. Ayrıca' bu geniş çaplı yenilenmeye kamusal hayatta Islâmî hak arayışı da eşlik etti: Odağında islâm olan hükümet, örgüt, kanun, banka, sosyal hizmet ve eğitim kurumlarının sayısında görülen artış' Hem hükümetler, hem de muhalif hareketler, otoritelerini sağlamlaştırmak ve halk desteği sağlamak için islâm'a döndüler, islâm'ın hükümetler tarafından kullanılması, Orta Doğu ve Orta Asya'daki pek çok liderin uygulamalarında görüldü: Libya'da Muammer Kaddafi, Sudan'da Cafer Muhammed Numeyri, Mısır'da Enver Sedat, İran'da Ayetullah Humeyni, Pakistan'da Ziyaü'l-Hakk, Bangladeş'te Muhammed Erşad ve Malezya'da Muhammed Mahatir. idareci ve hükümetlerin çoğu (İslâm'ın potansiyel gücünün farkında olan Türkiye ve Tunus gibi daha laik ülkeler dahil), Islâmî meselelerde daha fazla duyarlılık gösterdiler ve kaygı duydular. 1978-79 Iran Devrimi, dikkati, "Islâmî köktenciliğe" ve buna bağlı olarak islâm dünyasının geri kalan kısmında siyasal islâm'ın yayılması ve yerleşmesine çekti. Bununla birlikte, çağdaş tecdidin kökleri 60'ların sonları ve 70'lerin başlarına kadar gider. Bu dönemde, Pakistan ve Malezya'nın yanı sıra Mısır ve Libya gibi farklı bölgelerde gelişen olaylar, (hem kamusal hem özel hayatta görünür bir Islâmî hak arayışını başlatan) iktidar ve başarı kadar, kriz ve başarısızlık tecrübelerine de katkıda bulunmuştur..
Başarısızlık tecrübesi ve kimlik arayışı
Bazı mücadeleler (örneğin; 1967 Arap-İsrail Savaşı, 1969'da Malezya'daki Çin-Malay sürtüşmesi, 1971 Pakistan-Bangladeş sava-

şı_ '70 ortalarında Lübnan iç savaşı gibi), söz konusu dönüm noktaları ya da değişim başlangıçlarının ne derece farklı olduğuna işaret eder. Arap ve İslâm dünyasındaki çoğu insan için 1967 yılı tarihî bir dönüm noktası olduğu kadar bir felaket yılı da oldu. Altı Gün Savaşı olarak bilinen savaşta israil'in Arap kuvvetlerini hızlı ve kararlı bir şekilde hezimete uğratması ve Golan Tepeleri, Sina, Gazze, Batı Şeria ve Doğu Kudüs'ü işgal etmesi, Arap/Müslüman onuru, kimliği ve kendine güveninde çok derin bir incinmeye yol açtı. Daha da önemlisi, İslâm'ın üçüncü kutsal şehri olan Kudüs'ün kaybedilmesi, Filistin ve Kudüs'ün kurtarılmasının bölgesel bir mesele (bir Arap meselesi) değil de, daha çok İslâm

dünyası genelinde Islâmî bir dava olarak algılanmasıyla sonuçlandı, israil'in savunulması, dünyadaki birçok Yahudi için çok önemli ve değerlidir. Benzer şekilde, ulus-üstü bir inananlar topluluğuna (ümmet) üyelik hissi taşıyan Müslümanlar için de Filistin ve Kudüs'ün kurtarılması Islâmî bir dayanışma konusu olarak görülür. Müslüman dünyada çalışan herkesin tasdik edeceği gibi, israil'in Birleşik Devletler'in yanı sıra Batı Şeria, Gazze ve Kudüs'ü kontrol etmesi, yani İsrail'in dünya çapındaki ilişkileri, Avrupa ve Birleşik Devletler'deki Müslümanlardan tutun Nijerya, Sudan, Pakistan ve Malezya'ya kadar Müslümanlar arasında yoğun bir ilgi ve tartışma konusudur.
Arap literatüründe "felaket" olarak hafızalara kazınan 1967 Savaşı sonrası (onur, kimlik ve tarih duyguları yaralanmış) hem Batılı laik elitler hem de Islâmî çevrelerde olayların daha net görülmesine ve bir nefis muhasebesine tanık oldu.5 Nerede yanlış yapılmıştı? Bu çerçevede, toplumun gerek laik gerekse Islâmî ke-
5. John J. Donohue, "islam and the Search for Identity in the Arab World" içinde, der. Esposito, Voices ofResurgent islam, 3. bölüm; Ali Merad, "The Ideolo-gisation of islam in the Contemporary Arab World," Alexander S. Cudsi ve Ali E. Hillal Dessouki, islam and Power (Baltimore, Md.: The Johns Hopkins University Press, 1981), 3. bölüm; Yvonne Y. Haddad, "The Arab-lsraeli Wars, Nasserism, and the Affirmation of Islamic Identity," in John L. Esposito, der., islam and Development: Rdigion and Sodopolitical Change (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1980), s. 118-20.

simleri milliyetçi ideolojilerin etkisini, Batılı kalkınma modelini ve sürekli israil'i destekleyen Batılı müttefikleri sorguladı. 20-30 yıl süren bağımsızlık ve modernleşmeye rağmen (Mısır, Ürdün ve Suriye'nin birleşik askerî gücünden oluşan) Arap kuvvetlerinin acizliği apaçık kendini belli etti. Batı endeksli gelişmenin askerî, siyasî ve sosyo-kültürel başarısızlıklarına yöneltilen eleştiriler, daha öz temeller üzerine kurulu bir toplum ve kültür arayışına (Batıya daha az bağımlı, Arabî/İslâmî miras ve değerlere sahip bir "Arap kimliği" arayışına) zemin hazırladı. Malezya, Pakistan ve Lübnan örnekleri, İslâm dünyasının birçok kısmında meydana gelen yeni bir ruh arayışı ve ona eşlik eden karmaşayı yansıtır.
islâm sıklıkla Orta Doğuyla özdeşleştirildiği için Müslüman nüfusun büyük kısmının Asya'da (Endonezya, Pakistan, Bangladeş ve Hindistan) bulunduğunu unutuyoruz. Büyük ölçüde Asya da îslâmî tecdidin büyümesine sahne olmuştur. Güneydoğu Asya'da 1969'da Kuala Lumpur'daki Çin-Malay sürtüşmesi, Müslüman Malayların giderek artan hoşnutsuzluk ve yabancılaşmasını gözler önüne serdi Siyaseten baskın olmalarına karşın, Müslüman Malaylar zengin kentli (gayri-Müslim) Çinli azınlığın gerisinde kaldı. Çinlilerin (Malay statüsü ve kimliğine bir tehdit olarak algılanan) orantısız ekonomik ve eğitim avantajlarına bir tepki olarak Malezya hükümeti Müslüman Malayların hayat standardını yükseltmek için bir tarafa kota, diğer tarafa mükâfat getiren bir planı (bhumiputra, toprağın oğulları) uygulamaya soktu. Malay kimliği, dili, değerleri ve toplumu üzerine yapılan vurgu (çoklarının "Malay olmak, Müslüman olmaktır" formülasyonu olarak gördüğü bir kültür içinde) îslâmî tecdidin cazip hale gelmesine ve büyümesine katkı yaptı.
1971'deki Pakistan-Bangladeş Savaşı, 1947'de Müslüman bir ülke olarak kurulmuş olan Pakistan islâm Cumhuriyeti'nin doğu topraklarını kaybetmesiyle Güney Asya'nın haritasını değiştirdi. Doğu Pakistan'ın kaybedilişi ve burasının Bangladeş olması, Pakistan Îslâmî kimlik ve ideolojisinin tabiatının (belki de başarısızlığının) ciddi bir şekilde sorgulanmasına yol açtı. Aynı zaman-

da, laik bir sosyalist olan Başkan Zülfikâr Ali Butto, 1970'lerde ekonomik ve stratejik nedenlerden dolayı islâm'ı kullanmaya başladı. Bu çerçevede, Körfez ülkelerinde çalıştırılan Pakistan askerlerine ve işçilerine aylık ödeme yaptı ve başkaca ekonomik yardımda bulunan Körfez ülkelerindeki petrol zengini Arap/Müslüman kardeşleri ile Pakistan arasında bağlantılar kurdu. Körfeze doğru kayan bu meyil hem hükümet hem de muhalefetin birbirine rakip iddialarını

meşrulaştırmak ve kamuoyu desteği kazanmak için kullandıkları islâm'ın çevreden merkeze hareket ettiği bir sürece ön ayak oldu.

Lübnan'da uzun bir süre Hıristiyan hakimiyeti altında azınlık olarak kalmış Şii Müslümanlar, Müslümanların çoğunluk olmasını netice vermiş demografik değişimleri daha iyi yansıtmak üzere daha fazla siyasî temsil ve sosyo-ekonomik reform arayışına girdiler. Karizmatik bir dinî lider olan imâm Musa Sadr, Şii topluluğunu (bugün yaygın biçimde EMEL olarak bilinen) 1970'lerdeki Mülksüzler Hareketi içinde örgütlemek ve harekete geçirmek amacıyla Şii kimliği, tarihi ve sembollerine başvurdu. İran devriminden sonra Lübnan, eşit oranda kimlik ve iktidar meseleleriyle ilgilenen Hizbullah gibi daha radikal Îslâmî grupların yükselişine tanık oldu.

îslâmî tecdidin almış olduğu biçimler, ülkeden ülkeye neredeyse sonsuz çeşitlilik gösterir. Yine de, ortak temalardan bahsetmek mümkün: Mevcut siyasî, ekonomik ve sosyal sistemde yaşanan başarısızlık duygusu; özellikle Batı tarafından reddedildiği zamanlarda "büyünün bozulması"; kimlik ve artan bir sahicilik arayışı; laik milliyetçilik, sosyalizm ve kapitalizme gerçek bir alternatif olarak islâm'ın devlet ve toplum için kendi kendine yeten bir ideoloji ihtiyacını karşılayacağı inancı.

Yaşanan başarısızlık tecrübeleri, çoklarının siyasî ve sosyal gelişmenin yönünü sorgulamasına ve kuvvet ve kılavuzluğu içeride aramasına yol açan bir kimlik krizini tetikledi. Hükümet ve elitlerin Batı endeksli politikalarının başarısızlığa uğradığı açık bir şekilde görüldü. 1967 Savaşı ve Pakistan, Malezya ve Lübnan

krizlerini takiben, Arap ve Müslüman dünyanın sosyo-politik gerçeklerinin kışkırttığı ruh arayışı ve eleştiriler, diğer Müslüman bölgelere sirayet etti. Bu bölgeler de toplumun büyük kesiminde gelişmenin yönü ve kazanımlarını sorgulamaya başladı. Bağımsızlık ile uyanan umutlara rağmen, 20-30 yıllık bağımsızlık sürecinin pek de başarılı olmayan sicili, modern Müslüman devletlerin meşruiyet ve etkinliğine bir meydan okumaydı. Belirli olaylar ve modernitenin genel etkisi ve yıkıcılığıyla beslenen bir kriz zihniyeti, giderek büyünün bozulması ve bir yenilmişlik duygusu ortaya çıkardı.

Siyasî alanda, modern laik milliyetçilik suçlandı. Ne liberal milliyetçilik ne de Arap milliyetçiliği/sosyalizmi vaatlerini yerine getirebildi. Müslüman hükümetler, siyasî meşruiyetlerini oluşturma ve millî birlik için bir ideoloji yaratmadan çok, otokratik idarelerini pekiştirmekle ilgilendiler. İslâm dünyası, krallar ya da asker ve asker-kökenli idareciler tarafından idare edildi; siyasî partiler yasaklandı ya da sınırlandırıldı; ve seçimler görünüşte kaldı. Hükümet ve siyasî partilerin parlamento sistemleri güvenlikleri kadar meşruiyetleri de resmî ordu ve gizli servise bağımlı idarecilerle varlığını sürdürdü. Millî meclislerin çoğu, yabancı hükümetler ve çok-uluslu şirketler tarafından ayakta tutuldu.

Tek tek ülkelere ve bölgeye bakıldığında, rüşvet ve sermayenin belirli ellerde temerküzünün yükü ve zenginliğin eşitsiz dağılımı, sonuçlarını derhal verdi. Zengin ve fakirler arasındaki uçurum, çoklarının bozuk meskenlere sahip olduğu dağınık gecekondu bölgelerinin aksine, ayakta kalmış birkaç zengin mahallesi ve yeni dış mahallelerin bulunduğu kentsel alanlarda çarpıcıydı. Zengin ve fakirler arasındaki derin uçurum, ilginçtir, büyük oranda fakir ve yoğun nüfuslu Mısır, Suriye, Pakistan ve Bangladeş'te değil de, düşük nüfusa sahip Kuveyt, Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi petrol zengini Arap devletlerinde daha görünür bir gerçekti. Gerek Batı kapitalizmi, gerekse Marksist sosyalizm, yaygın yoksulluk ve zenginliğin eşitsiz dağılımına bir çözüm getiremedikleri, çözümden ziyade problemin bir parçası ol-

dukları gerekçesiyle reddedildi. Kapitalizm, özel çıkarlar ve yeni elitlere ait bir sistem olarak görüldü ki bu sistemin eşitlik ve sosyal adaletten ziyade, materyalizm ve aşırı tüketim üzerinde yükselen bir topluma dayalı olduğu düşünüldü. Marksizm, "manevî olan"ın yerine "maddî olan"ı ikame etmesi ve dinin canına okuyan tanrısız bir alternatif oluşu sebebiyle azledildi. Özelde, genç

insanlar önlerinde belirsiz bir gelecek gördüler ve kendilerini paramparça bir rüya âleminde buldular. Birçok ülkede idealizm, araştırma ve çok çalışma, işsizlik veya yetersiz istihdam, siyasî katılımın olmayışı ve mülkiyetsizlik ile "ödüllendirildi." Bu gerçekler de, hayal kırıklığı ve umutsuzluk duygularını artırdı.6

Sosyo-kültûrel ve psikolojik açıdan modernleşme, Batılılaşma ve laikleşme süreçlerini dayatan ve besleyen Batılı elitlerin sürüklediği Avrupa sömürgeciliğinin bir bakiyesi olarak görüldü. Tıpkı Batılı kalkınma modellerine bağımlılığın siyasî ve askerî başarısızlıkların nedeni olarak görülmesi gibi; (bazılarının "Batıdan zehirlenme" olarak adlandırdığı) Batının körü körüne taklidi ve Müslüman toplumların Batılılaştırılması da Müslüman kimliğini tehdit eden bir kültürel bağımlılığa yol açtı. Bunun neticesinde gelen laik "değer-tanımaz" sosyal değişim süreci, toplumsal ahlâk çöküşünün -Müslüman ailenin çöküşü, manevî bozulma, keyfî ve karışık toplumlar- bir numaralı nedeni olarak değerlendirildi.

Modernliğin psikolojik etkisi ve onunla birlikte gelen hızlı sosyo-kültürel değişimi de unutmamak gerekir. Kent alanları, fiziksel ve kurumsal değişikliklere maruz kaldı; böylece şehirlerin silueti ve iç yapısı, Batılı profil ve görünüşten dolayı modern olarak ele alındı. Modern olmak giyimde, dilde, düşüncede, eğitimde (sofra adabından kutlamalara kadar), davranışta, mimaride ve dekorasyonda modern olmaktı. Kent alanları, iş ve yaşantı açı-

6- Philip S. Khoury, "Islamic Revivalism and the Crisis of the Secular State in the Arab World," I. ibrahim, der., Arab Resources: The Transformation oja Society (London: Croom Helm, 1983), s. 213-34; Ayubi, Political islam, s. 154-74; Henry Munson, islam and Revolution (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988), 9. bölüm.

smdan öncelikli mekânlar ve gösteri yerleri oldu. Yabancı danışman ve yatırımcılar kadar modern hükümet ve şirketler de kent alanlarına odaklandı; dolayısıyla modernleşmenin sonuçları kırsal alanları yavaş yavaş etkiledi. Bu yüzden de, hızlı kentleşme, uzak köy ve kasabalardan birçok insanın göç etmesi anlamına geldi. Fakirlerin daha iyi bir hayat umudu, sıklıkla, varoş ve gecekondu bölgelerindeki yoksulluk gerçeğiyle zayıfladı. Fiziksel} açıdan olduğu kadar psikolojik olarak da bir tür yerleşmemişlikî (duygusu) oluştu. Köy, kasaba, geniş aile bağları ve geleneksel değerlerin kaybına, modern kent hayatı ve onun Batılı kültür ve âdetlerinin şoku eşlik etti. Yabancılaşma ve marjinalleşme denizinde öylesine salınan birçok kimse, kendilerine dinî bir dayanak buldu, islâm, bu insanlara, psikolojik yerleşmemişlik ve yeni çevrenin kültürel tehdidine karşı direnme gücü veren bir kimlik, kardeşlik ve kültürel değerler hissi sundu. Hem (modern şehirlerin ortasında geleneksel gettolarına yakın olan) keht alanlarındaki fakirler, hem de (şehrin eğitim ve iş fırsatları açısından potansiyel bir avantaja sahip olan ama tam da bu nedenle daha yaygın ve düzenli bir biçimde kültür şoku yaşayan) alt orta sınıftan kimseler, dinî tecdid düşüncesinde, insanı sarmalayan bir anlam ve güvenlik hissi buldular. Islâmî kurumlarda çalışma fikri, bu insanlar için tecrübeleriyle uyumlu, problemleriyle özdeş ve inançlarına uygun çalışma saatleri öneren daha tanıdık bir alternatif olarak gözüktü.

Son olarak, Amerika'nın islâm'a ve Orta Doğuya gösterdiği kayıtsızlık ve düşmanlık, çok zaman Şarkiyatçılık ve Siyonizm'den etkilenen "Hıristiyan Haçlı Ruhu" ithamıyla eleştirildi. Şarkiyatçılık ve Siyonizm, Amerika'nın siyasî ve askerî politikalarını yanlış yönlendirmekle suçlandı: Mesela iran'da gayri-Islâmî Şah rejimine verilen destek; israil'e çok büyük miktarlarda askerî ve ekonomik yardım; Lübnan'da temsil kabiliyeti olmayan Hıristiyan kontrolünde bir hükümetin başa getirilmesi gibi.

Bu kriz ve başarısızlıklar, Müslümanlarda epey derin bir aşağılık duygusunu pekiştirdi. Bu duygu, yüzyıllardır süren -bir

yanda Batı iktidarı, bilimi ve teknolojisine boyun eğmeye yol açmış; diğer yanda Batı hakimiyeti, kuşatıcılığı ve sömürüsüne öfkelenilmesine sebep olmuş- Avrupa

sömürgeciliğinin bir ürünüydü.7 Modern tecrübenin başarısızlıkları, -islâm'ın dünyanın hakim gücü ve medeniyeti olduğu geçmiş tarih hatırasının şahitlik ettiği şekilde- cihanşümul başarıya sahip islâm toplumu inancı ile bağlantılı olan idealin tamamen tersi bir gelişmeydi. •

Başarısızlıktan başarıya

1970'lerde (Mısır-lsrail Savaşı, 1973 Arap petrol ambargosu ve 1978-79 Iran Devrimi gibi) bir dizi Orta Doğu olayı, Batı çıkarlarını tehdit eden yeni güçlü bir kuvvetin ortaya çıkışına tanıklık ederek birçok kimseyi şok ederken; Islâmî siyaset, bir patlama yapmış gibi gözüktü. Devlet ve muhalif hareketlerin başında bulunanlar, kendi meşruiyetlerini ve halk desteğini pekiştirmek için İslâm'ı kullandılar; Islâmî örgüt ve kurumlar hızla çoğaldı.

1973'te, Mısır lideri Enver Sedat İsrail'e karşı bir "Cihad" başlattı. Arap milliyetçiliği/sosyalizmi adı altında Cemal Abdün Nasır tarafından başlatılan 1967 Arap-lsrail savaşının aksine, bu savaş islâm sancağı altında yapıldı. Sedat, kuvvetlerini şevke getirmek için Islâmî sembolleri ve İslâm tarihini kullandı. Savaşın kaybedilmesine rağmen, Mısır kuvvetlerinin nispi başarısı, Müslümanların Mısır'ı "manen muzaffer" olarak görmesine yol açtı. Mısır'ın her açıdan muzaffer görülmesine ise imkân yoktu; çünkü çoğu insan sırtını Birleşik Devletler'e dayamış bir israil'in alt edilemeyeceğine inanmıştı.

Birleşik Devletler'in israil'i korumasına misilleme olarak ekonomik alanda Arap petrol boykotu geldi. Sömürgeciliğin çöküşünden beri ilk defa, Batı, Orta Doğuyla mücadele etmek ve kıs-

7. James P. Piscatori, islam in a World oj Nation States (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 26.

kanarak da olsa Orta Doğuya bağımlılığını kabullenmek zorunda kaldı. Müslüman dünyada birçok insan için petrol zengini ülkelerin yeni refahı, başarısı ve gücü, islâm hakimiyetinin geri dönüşüne işaret olarak gözüktü -zira, siyasî ve kültürel üstünlüğü yüzyıllar süren islâm toplumu, Avrupa sömürgeciliğiyle parçalanmış ve tek bir süper gücün egemen olduğu dünyada ikinci sınıf mevkie düşmüştü-. Birkaç faktör, petrol gücünün Islâmî boyutunu pekiştirdi. Petrol zenginliğinin büyük bir kısmı, Hz. Muhammed'in vahyi almaya başladığı ve ilk Islâmî site devletini kurduğu Arap topraklarmdaydı. En büyük petrol rezervi, Suudi Arabistan'daydı. Suudi Arabistan, Müslümanlarca kutsal sayılan Mekke ve Medine şehirlerinin nezaretçisi, Haccın koruyucusu ve islâm dünyasının lideri ve velinimeti rolünü benimsemiş, kendine has tarzı olan bir Islâmî devletti. Kraliyet ailesi, petrol zenginliğini, çok sayıda uluslararası Islâmî örgüt kurmaya, islâm'ın ve islâm öğretisinin yayılmasına, Islâmî hedeflere destek olmaya ve Müslüman hükümetlerin yürüttüğü faaliyetler için para yardımına harcadı.

Hiçbir olay, 1978-79 Iran Devrimi kadar islâm'ın çarpıcı yeniden diriliş gücüne tanıklık etmedi. Batıda ve islâm dünyasında yaşayan birçok kişi için tasavvur dahi edilemeyen şey, gerçek oldu. Güçlü, modernleştirici ve Batıyı kendine rehber alan Şah rejimi bir anda çöktü, ki bu ülke, servetini Orta Doğunun (israil'den sonra) en iyi donanımlı ordusunu kurmak ve Şah'ın modernleşme programına (Beyaz Devrim) destek olmaya sarf etmiş olan petrol zengini iran'dı. Batının yetiştirdiği elit ve danışmanlarının yardımıyla, Şah, Birleşik Devletler'in Müslüman dünyada en istikrarlı müttefiki olarak gördüğü bir devleti yönetmişti. Ona ve Batıya karşı yapılan devrimin -birbirinden tamamen farklı grupların örgütlenmesi ve molla-cami arasındaki irtibat sayesinde-etkili bir biçimde islâm adına yapıldığı gerçeği, Müslüman dünyada birçok kimsenin kendini aşırı zinde hissetmesine yol açtı ve Islâmî aktivistleri bunların başarı için alınması gereken dersler olduğuna inandırdı. Kuvvet ve zafer, karşı taraf ne kadar üstün

ve rejim ne derece heybetli olursa olsun, ancak islâm adına değişim peşinde koşanların olabilirdi.

İslâm âleminde birçok insan için 1970'li yıllarda görülen başarılar, Asr-ı Saadet'i Peygamber zamanında islâm'ın Altın Ça-ğı'nda yaşanan paradigmayı hatıra

getiriyordu. Muhammed'in birbirinden çok farklı kabileleri islâm bayrağı altında başarıyla toplaması, sosyal adaletin üstün tutulduğu bir Islâmî devlet ve toplum meydana getirmesi ve islâm'ın erken dönemde sıra dışı yayılışı, öncelikle hatıra gelen olaylardı; İran Devrimi'nin de doğruladığı gibi, islâm'ı savunanlar tarafından başarılı bir şekilde taklit edilmeliydi. Sünni ya da Şii farkı olmadan çok sayıda Müslüman'ın İran Devrimi'ni cazip bulmasının altında yatan neden buydu. Iran modern bir Islâmî devrimin, dinsizlik, baskı ve zulme karşı ayaklanmanın ilk örneği oldu. Ayetullah Humeyni'nin islâm devrimi çağrısı (kendini Humeyni'nin emperyalizm karşıtı mesajı, başarısız, haksız ve baskıcı rejimleri kınaması ve ahlaken adil bir toplum tasavvuru ile özdeşleştiren), birçok kimsenin bam teline bastı.

Batı ise, tam tersine, bu meydan okuma karşısında Şah'a güvenmedi. Şah'ın geri kalmış milletini "aydınlanmış" kalkınma programıyla kalkındıracağı düşüncesine destek çıkmadı. Modern iran'ı hızla Orta Çağ dönemlerine geri döndürecek anakronik akıl dışı bir Orta Çağ kuvvetinin yeniden dirilmesine göz yumdu. Bu meydan okumaya en iyi işaret edecek semboller ise, kuşkusuz, kara cüppeli, sakallı mollalar ve liderleri Ayetullah Humeyni'nin asık yüzüydü. Medyada bolca yer alan bu semboller, Batılı zihinlerde devrim hareketinin akıl dışı tabiatının yerleşik hale gelmesine neden oldu.   .

Islâmî tecdidin ideolojik dünya görüşü

Tecdid düşüncesinin merkezinde, islâm dünyasının bir çöküş halinde olduğu inancı vardır. Bunun altında yatan neden, İslâm'ın doğru yolundan sapılmış olmasıdır; tedavisi ise (Islâmî

kimlik, değerler ve gücün tamirini sağlayacak) gerek kişisel dünyalarda gerekse kamusal hayatta islâm'a geri dönmektir. Islâmî siyasî aktivistler için islâm, Muhammed ve ilk Müslüman Site Devleti örneğinde yansıyan ve Şeriatın (Allah'ın vahyettiği hukuk) kuşatıcı tabiatında somutlaşan Kur'an'da izah edildiği şekliyle bütün ya da kapsamlı bir hayat tarzıdır. Nitekim, Müslüman hükümet ve toplumların tekrar canlanması, (sosyal açıdan İslâm / kılavuzluğunda adil bir devlet ve toplum planı olarak) islâm hukukunun yeniden uygulanmasını gerektirir. Toplumun batılılaşması ve laikleşmesi kınanırken, modernleşme haddi zatında kınanmaz. Bilim ve teknoloji kabul edilir ama değişimin hızı, yönü ve genişliği İslâm inancı ve değerlerine uygun olmak zorundadır. Çünkü Batılı değerlerin kuşatıcılığından ve Batılılara bağımlılıktan korunmak ancak bu şekilde mümkündür.

Radikal hareketler bu ilkelerin ötesine geçer ve çoğu zaman iki temel varsayıma göre hareket eder. Onlara göre, İslâm ve Batı, islâm'ın erken dönemlerinden bugüne kadar süregelen bir savaş halindedir; ve bu savaş geçmişte ağırlıklı olarak Haçlı Seferleri ve Avrupa sömürgeciliğinde, bugün ise Yahudi-Hıristiyan gizli anlaşmasında tezahür etmektedir. Söz konusu gizli anlaşma, son derece etkili yeni-sömürgecilik ve Siyonizm iktidarının bir sonucudur. Batı (İngiltere, Fransa ve özellikle Birleşik Devletler), gayri-İslâmî ve zalim rejimlere (Mısır, Iran, Lübnan) desteğinden ve Filistin sorununda israil'e ifratkâr yardımından dolayı suçlanır. Batılı devletler kadar bu tip hükümetler ve onların temsilcilerine karşı da şiddet kullanımı, meşru nefsi müdafaa hükmündedir. ikinci olarak, bu radikal hareketler, islâm'ın sadece Müslüman toplumlar için basit bir ideolojik alternatif değil, aynı zamanda teolojik ve siyasî mecburiyet olduğunu da kabul ederler. Çünkü İslâm Allah'ın emridir; bu emir derhal hayata geçirilmelidir ve bundan hakikî Müslümanların hepsi sorumludur. Dolayısıyla tereddüt eden, siyasetten uzak duran ve direnç gösteren birey ve hükümetler, artık Müslüman olarak görülemez. Onlar olsa olsa

teist ya da kâfirdirler, tüm hakikî Müslümanların katılmak zorunda oldukları cihaddan uzak duran Allah düşmanlarıdırlar.

Devrim ihracı

İran Devrimi'nin başarısı, Müslüman bir dünya tasavvurunu ateşledi ve Müslüman hükümetleri heyecanlandırdı. Devrim sonrası Iran, dünya genelinde Islâmî aktivîstleri etkiledi. Öyle ki devrimden hemen sonra Kuzey Amerika, Orta Doğu ve

Güneydoğu Asya'dan gelen Müslüman liderlerden müteşekkil heyetler, Humeyni'yi kutlamak için Tahran'a gittiler. Mısır'dan (ılımlı Müslüman Kardeşler ve radikal el-Cihad) Malezya'ya (ABIM ya da Malezya Gençlik Hareketi ve militan PAS) kadar, hem Şiiler hem de Sünni aktivist örgütler, İran örneğinden ilham aldılar. İran Devrimi, "Müslümanları uyandırmak ve dinleri ve müntesiplerine güvenlerini tazelemek, böylelikle dünya liderliğini yeniden omuzlamak ve dünyayı saygın islâm medeniyetinin koruması altına almak"8 adına çarpıcı dersler verdi. İran Devrimi, ibadet ve toplumu düzenleyen İslâm'ın kapsamlı bir hayat tarzı olduğunu hatırlatıcı bir işlev gördü: "İslâm, bir din olmanın yanı sıra bir devlet, hükümet ve siyaset, ekonomi ve sosyal örgütlenme, eğitim ve ahlak, bir ibadet ve cihaddı."9

Suudi Arabistan, Körfez ülkeleri ve Pakistan gibi Sünni hakimiyetindeki devletlerde uzun zamandır sakin duran Şii azınlıklar, kimlik ve haklarını saldırgan bir şekilde gündeme getirdiler ve mevcut rejimlerden hoşnutsuzluklarını ifade etmeye teşvik edildiler. Aynı zamanda, tehdit altındaki Müslüman idareciler, artan bir oranda Müslüman muhaliflerini Humeyni gibi davranmakla veya iran'ı kendi iç işlerine kanunsuzca karışmakla suçladılar.

"? Kahire Üniversitesi İslam Birliği, "Lessons from Iran," der., John J. Donohue ve John L. Esposito, islam in Transition: Müslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), s. 246.

9- Ibid., s. 247.

Özellikle Körfez ülkeleri idarecileri, Iran Devrimi örneği ve retoriğinin cazibesine öfkelendiler. Şiilerin nüfusun % 60'ını oluşturduğu Irak'ta ismen Sünni olan Saddam Hüseyin ve yönetimi, Kerbela, Necef ve Küfe gibi Şii şehirlerinde patlak veren karışıklıklarla sarsıldı (Haziran 1979). Humeyni, Saddam Hüseyin'i ateist ilan etti ve rejiminin ortadan kaldırılması çağrısında bulundu. Saddam Hüseyin buna Humeyni'yi kötüleyerek ve iran'daki azınlık Arap nüfusu ayaklanmaya kışkırtarak karşılık verdi. Irak hükümeti, Şii aktivist gruplar -özellikle Islâmî Dava Cemaati ve yeni kurulmuş Mücahidin (1979)- içinde Iran etkisinden şüphelendi.10 Irak'ın en meşhur ve etkili Şii aktivistlerinden biri olan -ve Irak'taki sürgünü sırasında Humeyni ile dostluk kurmuş- Ayetullah Muhammed Bakır es-Sadr, Iran Devrimi ve Humeyni'nin Islâmî hükümetini sevinçle karşıladı. Ancak Saddam Hüseyin çok kararlı hareket etti. Şii liderler tutuklandı. Irak'ın Baas rejimini gayri Islâmî bulan ve onunla ilgili her şeyin yasaklanması gerektiğini beyan eden Bakır es-Sadr, idam edildi (Nisan 1980) ve ed-Dava da lağvedildi. Yüzyıllardır süregelen Arap-Farsi ve Sünni-Şii çekişmesi ve düşmanlıklarında Irak ve iran'ın da rol aldığı bir atmosferde, durum daha da kötüye gitti. Eylül 1980'de, Irak 8 yıl sürecek bir savaş başlatarak iran'ı işgal etti.

Humeyni, özellikle Suudi ve Körfez hükümetlerini eleştirdi. Onları gayri Islâmî krallıklar olarak ilan etti ve Birleşik Devletlerle askerî ve ekonomik bağlarını "Amerikan Islâmî" diye hor gördü. Devrim propagandası yapan Humeyni'nin kaset ve kitapçıkları, bu Sünni hakimiyetindeki devletlerde el altından dağıtıldı; Tahran'ın günlük Arap radyo yayınında da eleştiri ve düşünceleri gayet açıktı: Suudi Arabistan'daki mevcut rejim, Müslüman gibi giyinir ama aslında lüks, saçma ve arsızca bir hayat tarzını temsil

10. Bkz. Michael C. Hudson, "The Islamic Factor in Syrian and Iraqi Politics," der. James P, Piscatori, islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 86 vd.

eder; insanların paralarını çalarak çarçur eder ve kumara, içkiye, zevk-u sefaya harcar. Bu şartlar altında insanların haklarına sahip çıkmak için şiddet kullanmaları ve mücadele vermeleri; yani devrim yolunu benimsemeleri çok mu şaşırtıcı olur?11

Körfez idarecileri ve Batının en çok korktuğu şey, halklar nezdinde devrimin ilk zamanlarında haklı görülmeye başlanması ve / başka ülkelere de sirayet etme ihtimaliydi. Kasım 1979'da Suudi Arabistan 2 bombalama olayıyla sarsıldı. 20 Kasım'da ise Müslümanların islâm'ın 15. yüzyılına girmeye hazırlandığı bir

sırada, Suudileri gayri Islâmî bir krallık olmakla suçlayan Sünni militanlar, Mekke'deki Büyük Cami'yi 2 hafta süreyle işgal ettiler. Humeyni'nin bu olayın arkasında Amerika'nın bulunduğunu iddia etmesi, Pakistan'ın başkenti Islâmabad'daki Amerikan konsolosluğunun yakılmasına ve başka bazı saldırılara yol açtı.
Büyük Cami işgalinin dumanı daha tüterken, 27 Kasım'da Kraliyet Ailesi, nüfusunun % 35'ini Şiilerin oluşturduğu petrol bölgesi el-Hasa'da 250.000 Şii Müslümanın başlattığı bir ayaklanmayla karşı karşıya kaldı.12 İlginç olaylar dizisiydi bunlar. O derece ki, Sünni yöneticileri tarafından ayrıma maruz kaldıklarını ve petrol zenginliği ve sosyal hizmetlerden adilâne yararlandırılmadıklarını düşünen Şiilerin içinde gizli kalmış duygu ve şikayetler, Iran Devrimi ve Humeyni'nin muzaffer çıkışına paralel olarak bir yıl içinde patlak vermişti.
80'lerin başındaki olaylar da, Körfez ülkeleri, İslâm dünyası ve Batıda İran Devrimi'ne yönelik endişeleri hiçbir surette
11- Bkz. Jacob Goldberg, "The Shii Minority in Saudi Arabia," der., Juan R. I. Cole ve Nikki R. Keddie, Shiism and Social Protest (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1986), s. 243.
12. William Ochsenwald, "Saudi Arabia and the Islamic Revival," International Journal of Middle East Studies 13:3 (August 1981): 271, 276-77; Joseph Kec-hichian, "The Role of the Ulama in the Politics of an Islamic State: The Case of Saudi Arabia," International Journal of Middle East Studies 18:1 (February 1986); 56-68; James P. Piscatori, "Ideological Politics in Saudi Arabia," in Piscatori, islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 67.

azaltmadı. Ayetullah otoritesinin saldırgan ve yayılmacı politikalarını yansıtan bildirileri, ortamı daha da kızıştırdı. Humeyni, 40 ülkenin dinî liderlerine camileri -tüm ülkelerde Islâmî hükümet oluşturulmasına hazırlık olması için- "dinî, kültürel ve askerî üslere" çevirmeleri çağrısında bulundu. 13 Irak'ın 22 Eylül 1980'de İran'a saldırmasıyla resmen başlayan Iran-Irak Savaşı, Iran ile komşuları arasındaki ilişkileri alevlendirdi. Körfez ülkeleri, Körfez işbirliği Konseyi'ni (KlK) kurdular ve Irak'a muazzam miktarda malî yardım yaptılar. Humeyni, KlK'e "islâm yoluna dönme, Saddam Hüseyin rejimini desteklememe ve halkların zenginliklerini çarçur etmekten vazgeçme çağrısında bulundu. "14
Aynı dönemde, Bahreyn ve Kuveyt de Şii huzursuzluğunun tehdidi altındaydı.15 1981'de, Şii tandanslı Bahreyn Kurtuluş Cephesi'nin İran etkisiyle Bahreyn hükümetini devirmesi herkesi şaşırttı. Nüfusunun % 30'u Şii olan Kuveyt, Amerikan ve Fransız konsolosluklarına ait araçların bombalanması eylemlerine tanık oldu (1983) ve 1987 ve 1989'daki Şii hareketlerin/bastırmaya zorlandı.
Iran, sık sık Haccı, devrim mesajlarının propagandasını yapmak için kullandı. Ayetullah Humeyni ve diğer üst düzey dinî liderler, Suudilerin kutsal şehirlerin koruyuculuğu iddiasını reddettiler ve Haccı sürekli siyasî bir düzlemde tuttular. Haziran 1982'de, Humeyni'nin posterlerini taşıyan ve Birleşik Devletler, Sovyetler Birliği ve israil'e karşı slogan atan iranlı hacılar, Suudi güvenlik güçleriyle çatıştılar. Bu gerilim sonraki yıllarda da devam etti ve 1987'de iranlı hacılar ile Suudi güvenlik güçleri arasındaki 400'den fazla insanın öldüğü çatışmayla doruğa ulaştı.
13. Shaul Bakhash, The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution (New York: Basic Books, 1984), s. 234-35.
14. Delip Hiro, Iran Under the Ayatollahs (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), s. 340.
15. Joseph Kostiner, "Kuwait and Bahrain," der., Shireen T. Hunter, The Politics of Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), s. 121 vd.

Bu münferit rahatsızlıklar ve hükümetlerin kitle eylemleri korkularına rağmen, İran'ın devrim ihracı, şaşırtıcı bir şekilde İrak Şiilerini ve Körfez ülkelerindeki halkları toparlayamaması yüzünden başarısızlıkla sonuçlandı.

Iraklı (Arap) Şiilerin çoğu, iran'daki (Farisî) dindaşlarına dinden çok milliyetçi bağlarla meyletmişti. Körfez ülkelerindeki Şii militanların sahip olduğu imkânlar, ciddi bir devrim hareketine dönüşmedi. Bunların büyümelerine engel olmak için hükümetler "havuç ve sopa yöntemi"ni başarıyla kullandılar; yani bir yandan sosyo-ekonomik sorunlara çözüm bulmaya çalışırken, diğer yandan muhaliflere karşı güvenliği artırıp mahkûmiyet ve sınır dışı etme seçeneklerine başvurdular.
Lübnan, İran Devrimi'nin doğrudan etkisine en bariz ve çarpıcı bir örnektir. Devrimden sonra, İran Lübnan'a Devrim Muhafızları'ndan oluşan bir asker grubu gönderdi. Bunlar, başta Hizbullah ve el-Cihad olmak üzere Lübnan'daki Şii militan örgütlerin gelişmesine eğitim, teçhizat ve para sağlayarak yardım ettiler. Mevcut devlet yapısı içinde daha adil bir temsil sisteminin yerleşmesine çalışan ılımlı Şii EMELin tersine, İran etkisindeki örgütlerin hedefi, en nihayetinde bir islâm devleti kurmaktı. İran bu hedefe ulaşmak için konsoloslukları bombalamaktan araba kundaklamaya veya rehin almaya kadar her yola başvurmakla suçlandı.
Çevreden merkeze: Aslî tecdid hareketi
Hükümetler ve aşırı örgütler tarafından islâm'ın sömürülmesi, birçok Müslümanın seküler yönelimlerini ve Batıda ahlaksızlığı körüklerken; Müslüman dünyada az bilinen ama potansiyel olarak çok kapsamlı bir sosyal dönüşüm de meydana geldi. 90'lar-da, toplumun kenar kesimlerinde küçük marjinal örgütlenmeler olarak sıkışıp kalmış Islâmî tecdid sona erdi; ve ana akım Müslüman toplumun bir parçası olan yeni bir Islâmî tecdid hareketi ortaya çıktı. Aldığı modern eğitime rağmen Islâmî kaygılarını

kaybetmemiş yeni bir elit smıf, koalisyon zamanlarında laik ortaklarıyla yan yana çalıştı. Söz konusu tecdid, bugün de dünya ölçeğinde toplumsal ve dinî bir hareket olarak büyümeye devam ediyor. Bu, büyük Islâmî tecdidi öngörülebilir bir gelecekte somutlaştıracak canlı ve çok yönlü bir harekettir. Hedefi, bireylere en temel düzeyde Islâmî bir formasyon kazandırmak suretiyle toplumun dönüştürülmesidir. Dava cemaatleri sosyal hizmetlerde (hastane, klinik, yasal yardım kuruluşları), iktisadî projelerde (Islâmî bankalar, yatırım bankaları, sigorta şirketleri), eğitimde (okul, kreş ve gençlik kampları) ve dinî yayın (Tv radyo, kitap) alanlarında çalışmaktadırlar. Bu cemaatlerin müşterek programları hem gençleri hem de yaşlıları hedeflemektedir.
Günümüzde daha belirgin bir Islâmî yönelim, eğitimli-eğitimsiz, profesyonel-işçi, genç-yaşlı, erkek-kadın ve çocuklar fark etmeksizin orta ve alt sınıfların tümünde görülmektedir. Mısır, Sudan, Tunus, Ürdün, İran, Malezya, Kuveyt, Suudi Arabistan ve Pakistan'da Islâmî hassasiyete sahip yeni bir lider kuşağı oluştu. Ulusal ve yerel seçimlere katılan; Cezayir'de belediye seçimlerinde dikkat çekici bir zafer kazanan; Mısır, Tunus ve Ürdün'de ana muhalefete yükselen; ve Sudan, Ürdün, Pakistan, Iran ve Malezya'da kabineye giren Islâmî aktivistler siyasal sürecin alışılmış bir parçası oldu.
Islâmî aktivizmi radikaller ve teröristlerden oluşan küçük bir grubun marifetleri olarak değerlendiren birçok kişi, siyaset ve toplumda islâm'ın gücü ve yayılan etki alanı karşısında hayrete düştü, islâm dünyasının büyük kesiminde Islâmî aktivizmin artması ve yükselmesi nasıl anlamlandırılabilir? Islâmî dirilişin kökenleri nelerdir? Islâmî köktencilik basitçe motivasyonunu dinden alan bir terörizm ve aşırılık biçimi midir? Eğer öyleyse, neden geniş bir destek buluyor? Niçin islâm Müslüman siyasetinde hep gündemde? İslâm, siyaset ve toplumda kendini nasıl tekrar tekrar ifade edebiliyor? Islâmî tecdid, niçin uzun süredir en Batılı kabul edilen Mısır, Lübnan, Iran ve Tunus gibi ülkelerde çok güçlü olabildi? En dünyevî ve gayri-Islâmî lider Saddam Hüseyin

nasıl 1991 deki Körfez Savaşı'nda islâm'ı kullanabildi? Ve nihayet, ne ölçüde bir "Islâmî tehdid"den bahsedilebilir?
Saddam Hüseyin'in popülist Müslüman fikirlerini islâm ve Batı arasında başka bir cihad etrafında örgütleme girişimi, bu ikisi arasındaki uzun çatışma tarihinde en son perdedir. Müslüman-Hıristiyan ilişkileri, -islâm'ın doğuşundan günümüze

kadar- her iki tarafın yekdiğerini tarihî bir tehdit olarak görmesinden dolayı hep bir çatışma tarihi olmuştur. Erken dönemlerdeki gerek teolojik, gerekse siyasî çatışma ve yüzleşmeler, karşılıklı kalıp-tip-lemeleri, imaj ve şüpheleri diri tutan geleneğin ana nedenidir. Söz konusu kalıp-tipler, imaj ve şüphelerdir ki, korku ve peşin hükümleri beslemeye devam etmekte ve islâm vizyonunun Batı karşısında yahut Batı vizyonunun İslâm karşısında konuşlanmasına sebebiyet vermektedir.

İSLÂM VE BATİ: ÇATİŞMA, İŞBİRLİĞİ VE. YÜZLEŞMENİN KÖKENLERİ
Ortak teolojik kökenler ve yüzyıllar süren etkileşime rağmen, islâm'ın Batı ile ilişkisi, genelde karşılıklı önemsemezlik, bilgisizlik, kategorik bakış, aşağılama ve çatışma izleri taşır. Antik rekabet ve modern çatışmalar, Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneğinin ortak teolojik kökenleri ve muhayyilesini bütünüyle gölgeleyecek şekilde, farklar üzerine çok fazla vurgu yapmıştır. Her iki taraf da, sadece farklar üzerine yoğunlaşmış, farkları teşvik etmiş ve birbirleriyle ilişkili bu üç tektanrılı geleneği birleştirmekten çok, ayırmıştır.
islâm'ın erken dönemdeki yayılma ve başarısı, Hıristiyan Batı anlayışına bir engel ve tehdit olmuş teolojik, siyasî ve kültürel bir meydan okuma hükmündeydi. Hem İslâm, hem de Hıristiyanlık, geriye doğru bakıldığında, işbirliğinden ziyade karşılıklı konumlanmaya neden olan evrensel bir mesaj ve misyon duygusuna sahipti. Hıristiyanlığın Peygamber Muhammed'i kötülediği ve islâm mesajını bozmaya çalıştığı uzun bir tarihten dolayı (ki bu süreye eş bir zamanda islâm'ın sık sık radikalizm ve terörizme eş tutulmasını da eklemek gerekir), Batı ile İslâm dünyası arasındaki ilişkileri irdelemeye geçmeden önce, islâm hakkında

bazı temel bilgilere sahip olmak gerekir. Dahası, her çağda Müslümanlar ve Islâmî hareketlerin ders aldığı bir paradigma sağlamaya devam ettiği için de Kur'an, Peygamber ve islâm'ın erken dönemi hakkında bilgi sahibi olmak lazımdır. İslâm ve Müslüman imajlarımızı basmakalıp tiplemelerin ve "Amerika'ya ölüm" ya da "kâfirlere karşı cihad" diye bağıran göstericilerle sınırlama eğiliminin ötesine geçmeye çalıştığımız zaman dünya genelinde ve çağlar boyunca her ırk, renk, sosyal statü ve eğitim düzeyinden erkek ve kadının, islâm'da sadece hayatlarını besleyen ve dönüştüren değil, aynı zamanda bir topluluk, dayanışma ve huzur hissi de veren bir iman bulduğunu hatırlamak önemlidir.
İslâm'ın kökenleri ve mahiyeti
Ümmetin başlangıcı her ne kadar Muhammed'e ve 7. yüzyıla kadar götürülebilirse de, Yahudi ve Hıristiyanlar gibi Müslümanlar da dinî geleneklerinin (islâm) başlangıcını, uzun bir peygamberler silsilesiyle hakiki tek bir Tanrı'ya (Allah!) dayandırırlar. Nitekim Müslümanlar, doğrusunun Yahudi-Hıristiyan geleneği değil, Yahudi-Hıristiyan-İslâm geleneği olduğunu vurgularlar. Çünkü her üçü de, vahye muhatap olmuş bir peygamber olarak ibrahim'in çocuklarıdır. Üç din de Allah, peygamberler, vahiy, semavî buyruğa muhatap bir topluluk ve ahlâkî sorumluluk inancı ile Ibrahimî bir imanı paylaşırlar. Bununla birlikte, Yahudi ve Hıristiyanlar neseplerini İbrahim ve Sâre'den doğmuş ishak'tan başlatırken, Müslümanlar İbrahim ve cariyesi Hacer'in ilk oğlu ismail'den başlatırlar.
Tıpkı ibranî halka ait kutsal öykünün, çoktanrılı bir dünyada Âdem, ibrahim ve Musa'ya vahyedilmiş bir tektanrılı dinin zafe-
1. Batılı bir âlimin görüşü için bkz: Francis E. Peters, Children of Abrahara (Prin-ceton, N. J.: Princeton University Press, 1982). Bu üç dinî sistemin ortak noktalarım karşılaştırmak için bkz. Peters, Judaism, Christianity, and islam: The Classical Texts and Their Interpretation, 3 cilt. (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1990).

rinden bahsetmesi gibi; islâm tarihi de benzer şekilde kabilelerden kurulu bir çoktanrılı (müşrik) sosyal ortamda uzlaşmacı olmayan bir tektanrıcılık, risalet ve ilahi vahiy sürecinden bahseder.2 Yahudiler İbranî metinlere yahut Tevrat'a, Hıristiyanlar ise İncil'e sahipken, Müslümanlar da kutsal bir metin ya da kitap olarak Kur'an'a sahiptirler. Müslümanlar, Allah'ın ilk olarak Yahudilere, sonra da Hıristiyanlara vahiy gönderdiğine, ama bu vahyin insan müdahalesi ve metne

ilavelerle tahrif edildiğine, o yüzden de enkarnasyon (Tanrı'nın insan şeklinde vücut bulması), çarmıha gerilme, İsa'nın ölümü ve yeniden dirilmesi ve selâmet (salvation) gibi batıl inanışlara sebebiyet verdiğine inanırlar. Dolayısıyla, İbranî incili veya Eski Ahid ile Hıristiyanların Yeni Ahid'inin asıl ilahi vahyin kusurlu versiyonu olduğuna inanılır. Allah, daha sonra son peygamber Muhammed aracılığıyla bir kez daha vahiy göndermiştir. Zaten, Müslümanların mükemmel, tam ve harfi harfine Allah kelamı olarak gördükleri Kur'an'ın Yahudi ve Hıristiyan metinlerinden üstün olduğuna dair inançlarının temeli de budur.

Muhammed: Allah'ın elçisi

Kur'an ve Hz. Muhammed, hem geçmişte hem de şimdi iman terakkisi için ilahi kaynak ve kılavuz olagelmişlerdir. Yaşadığı dönemde ashabının her konuda ona danışması gibi, bugün dünyanın her tarafında kendini bu dine adamış Müslümanlar da, hayatlarına istikamet vermek için vahye ve Peygamber'in öğretilerine bakarlar.

570 yılında Arabistan'da doğmuş Muhammed ibn Abdullah (570-632), 40 yaşındayken engin bir dinî tecrübeye sahipti. Ha-

Asr-ı Saadet'teki ümmetin oluşumundan bugüne kadarki İslâm'a bir giriş için Bkz. John L. Esposito, Hara: The Straight Path, gnş. bsm. (New York: Oxford University Press, 1991); Frederick Mathewson Denny, An Introduction to islam (New York: Macmillan, 1985); Fazlur Rahman, İslam, 2. baskı (Chicago: University of Chicago Press, 1979).

yatını dönüştüren bu tecrübeyle, 14 yüzyıl sonra yerkürenin bütün noktalarına uzanan ve yaklaşık bir milyar insanı kendine bağlayan dünyanın ikinci büyük dinini temsil edecek bir ümmetin kurucusu oldu. Hayatları yazılı hale getirilmemiş dünyanın büyük dinî geleneklerinin çoğu peygamber ve önderine kıyasla, Peygamber'in hayatı ve yaptıklarına ilişkin ciddi miktarda yazılı bilgi mevcuttur: Kur'an, hadisler ve sünnet ile Ibn Ishak'ın kaleme aldığı bir biyografi (768).3 Bununla birlikte, Muhammed'in : çocukluk ve gençlik dönemine dair çok fazla bir bilgiye sahip değiliz. O, daha doğmadan yetim kalmış ve akrabaları tarafından büyütülmüştür. Müslüman geleneği bize onun 25 yaşlarında iken zengin bir dulla evlendiğini söyler. Hatice, Muhammed'in başında bulunduğu kervanın sahibiydi ve ondan 15 yaş büyüktü. Dinin hayatında önemli bir yer tuttuğu Muhammed, sık sık düşünmek ve tefekkür etmek için ıssız yerler seçti. 610 yılında, Müslümanların hafızalarında "Güç ve Mükemmelliğin Gecesi" (Leyle-i Kadr) olarak yer eden bir gecede, kervan başı Muhammed, Cebrail adlı melekle kendisine iletilen ilk vahiylerle Allah'ın Elçisi oldu: "Oku! Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı bir döllenmiş yumurtadan yarattı. Oku! insana bilmediklerini belleten, kalemle yazmayı öğreten Rabbin, en büyük kerem sahibidir" (Kur'an 96:1-5). 610'dan 632 yılına kadar geçen sürede gelen vahiylerin tümü, Peygamber'in irtihalinden sonra tek bir metinde toplandı ve bu metin, islâm'ın kutsal kitabı Kur'an oldu.

Müslüman geleneği, diğer israil peygamberleri gibi, başlangıçta yaşadığı tecrübeden bunalmış şaşkın ve bir bakıma gönülsüz bir peygamber resmeder. Peygamber, yaşadıklarının ne anlama geldiği hususunda şaşkın ve bunları duyacak başkalarının ne tepki göstereceği konusunda endişeliydi. Peygamberler tarihinin de gösterdiği gibi, Allah'ın tayin ettiği uyarıcı ya da elçilerin hiç de kolay bir hayatı olmamıştır, ilahi vahye muhatap bir toplum bilinci talep eden, toplumda görülen düzensizlik ve şirki itham

3. Bu eserin çevirisi için: Bkz. A. Guillaume, The Life ofMuhammad: A Translation of hhaq's Sirat Rasul Allah (London: Oxford University Press, 1955).

eden ve kurulu yapılara ve kültüre meydan okuyan peygamberler her zaman alay, red ve baskılarla karşı karşıya kalmışlardır. Muhammed de bunun istisnası olmamıştır.

10 yıl boyunca, Mekke'de dinî ve sosyal reform ihtiva eden bir mesaj tebliğ etti. Muhammed ve Kur'an'ın beyanı, tek bir Allah üzerineydi. Bu yüzden, Arabistan'da hakim olan çoktanrıcılığı reddetti ve sosyal adaletsizliği açıkça

beyan etti. Muhammed, hiçbir zaman yeni bir din getirdiğini iddia etmedi, sadece ibrahim'e gelen hakiki dini temizleme ve tamir etme iddiasında bulundu. Onun mesajı, inatçı ve imansız bir toplumun ıslahı ve düzeltilmesi mesajıydı. Kendisinden önceki Amos ve Jeremiah gibi o da, yaşadığı toplumu Allah'a hürmetsizlikle itham etmiş ve kendisini dinleyenlere nihaî yargının yakın olduğu bir zamanda tevbe etme ve Allah'ın emirlerine uyma çağrısında bulunmuş Allah tarafından gönderilen bir elçiydi: "De ki: Ey insanlar! Ben ancak sizin için apaçık bir uyarıcıyım. İman edip salih ameller işleyen kimseler için mağfiret ve bol rızık vardır. Ayetlerimiz hakkında (onları tesirsiz kılmak için) birbirlerini geri bırakırca-sına yarışanlara gelince, işte bunlar cehennemliklerdir" (Kur'an 22:49-50).
Muhammed, Mekke toplumunu sadece Allah'a ibadet etmeye ve kendi çoktanrılı gelenek ve pratiklerini terk etmeye davet etti. Arabistan, aslında tektanrıcılığa yabancı değildi. Yine de, Yahudi ve Hıristiyan toplulukları ve tek bir Allah'a inanan yerli Araplar (Hanif) kadar, Arap toplumuna hakim olan mebzul miktarda kabile tanrısı ve tanrıçası da vardı. Muhammed, İbrahim'in inancına; tek bir Allah, Hâlık, Kayyum ve Hakim Allah inancına geri dönmeyi tebliğ etti. Muhammed ve Kur'an, tüm insanların imtihanda olduğunu ve Ahiret Günü'nde yaptıklarından ötürü ebediyen cezalandırılacaklarını veya mükâfatlandırılacaklarını öğretti, islâm'ın daveti, küfür yolundan doğru yola (Şeriat) ve Allah'ın buyruğuna davetti. Bu dönüş, tek bir Allah'a ibadet etmeye kendisini adanmış bir topluluğa mensubiyet, O'nun iradesinin uygulanması ve sosyal açıdan adil bir toplum kurulması demekti.

Kur'an mesajı, yürürlükteki sosyo-politik ve dinî düzene bir meydan okumaydı. Yarı-bedevi kabilecilikten kentli tüccar toplumuna geçiş aşamasında olan Mekke, sadece hacılar için değil, ticaret ve alışveriş açısından da bir merkezdi. Allah'a ve Peygamberine itaat, din kardeşliği, fakirlere zekât ve baskılara karşı mücadele (cihad) emredildi. Kur'an, fakirlerin, yetimlerin ve kadınların sömürülmesini kınadı; rüşvet, dolandırıcılık, hile, ticarette hatalı akit, gösteriş ve kibri yasakladı; iftira, hırsızlık, kati, uyuşturucu kullanımı, kumar ve zina için katı cezalar vaz etti. Muhammed'in risalet hakkı, Mekke toplumunun adaletsizliklerini açıkça ifade etmesi, tüm müminlerin evrensel tek bir topluluğa ait olduklarında ısrar etmesi, kabileci siyasal otoriteyi zayıflattı. Müşrikliği reddetmesi ise, Kabe'yi kontrol eden Mekke'lilerin ekonomik çıkarlarını ciddi bir şekilde tehdit etti. Çünkü Kabe kabilelere ait putlara ev sahipliği yapan, her yıl düzenlenen Hac ve fuar alanı, yani Mekke'nin dinî prestij ve gelir kaynağı olan kutsal bir mabetti.
10 yıl sonra Muhammed sınırlı bir başarı yakaladı, pünyada geçerli standartlara göre, başarısız bile sayılabilirdi. Toplum içinde etkili amcası Ebu Talib ve akrabası Beni Haşim tarafından himaye görmüş olmasıyla birlikte kendisi, hakim tüccar kabilesi Kureyş'in önderlik ettiği Mekke aristokrasisinin yaygın muhalefetinin üstesinden gelebilecek güç ve prestije sahip değildi. 619'da hem eşi hem de amcasının vefatıyla kendisine kişisel destek ve himaye sağlayan "dayanak"larını kaybetmiş ve yalnız ve korumasız bir konuma düşmüştü. Kendisini takip eden küçük bir grup, Mekke aristokrasisinin giderek daha fazla tazyikine maruz kalıyordu. Bu aristokrasi, Muhammed'in peygamberlik iddiası ve ıslahçı gündemini -altındaki mevcut siyasal ve sosyo-ekonomik düzen eleştirileriyle birlikte- kendi liderlik ve çıkarlarına bir meydan okuma olarak görüyordu. Bu sebeplerden dolayı, Muhammed sulak bir tarım bölgesi olan komşu şehir Medine liderlerinin kendisine yaptığı davete icabet etti. Böylece o ve Mekke'li müminler 622'de Medine'ye göç etti ve orada ilk Müslüman toplumunu (ümmet) kurdular.

islâm toplumu
Hicret'in, yani Muhammed ve ashabının Mekke'den Medine'ye göçünün önemi göz ardı edilemez. Hicret, Müslüman toplumunun başlangıcıdır; dinî ve tarihî bir başka önemi de, Islâmî takvimin ilk yılı olması, Müslüman tarihinin başlangıcı olmasıdır. Muhammed'in Medine'ye göçü, tarihte büyük bir dönüşümün önsözüydü.

Islâm-öncesi putperest geçmişten merkezinde ilahi kılavuzluğun olduğu bir dünyaya geçildi. Bu dünya, ortak dinî inançlarla birbirine kenetlenmiş ümmete üyeliği, kabile akrabalığından üstün tuttu.
Medine toplumu, birkaç Yahudi kabilesiyle birlikte birçok kabileden oluşuyordu. Zaman içinde Muhammed, putperest kabileleri İslâm'a dahil ederek kendi iktidar ve otoritesini pekiştirdi. Sonuçta hem peygamber, hem de toplum lideri oldu.4
İslâm, hiçbir zaman kutsal ile dünyevî, din ile toplum ve birey ile toplum arasında keskin bir bölünme öngörmedi. İslâm'ın istikameti, tekrar tekrar ifade edilen "Allah'a ve Peygamberine itaat edin" şeklindeki Kur'an buyruğuyla belirlendi. Peygamber, toplum tarihinin dinamiklerine hem yön hem de cevap veren vahyi aldı ve aktardı. Aynı zamanda, gerek siyasî ve askerî lider, gerekse hakim ve sosyal reformcu hizmeti görerek işleri yürüttü. İbadet ve sosyal hayatın normlarını sağlamak suretiyle din, bu liderliğin, hayatın ve toplumsal bünyenin içindeydi. Eğer islâm Allah'ın iradesine itaat anlamına geliyorsa, Müslüman da itaat eden, yani Allah'ın iradesini hem ferdî hem de toplumsal hayatta takip edip hayata geçiren kimsedir.
Medine, İslâm'da din ve devletin birbirini tamamlayan ilişkisini yansıtan bir şehirdi. Bu durum, islâm toplumunun o günden bugüne kadar gelişimini etkilemiş bir idealdi. Devlet, Allah Resulü Muhammed tarafından idare edildi ve ilahi vahiyle yönlen-

Ingilizcede bulunan referans eserler, W. Montgomery Watt, Muhammad at Mecca (Oxford: Clarendon Press, 1953), ve Muhammad at Medina (Oxford: Clarendon Press, 1956). Sonradan kısaltılarak yayınlanan iki cilt, Muhammad: Prophet and Statesman (London: Oxford University Press, 1961).

dirildi. Muhammed devlet başkanı olarak yasama, yürütme ve yargı görevlerini yerine getirdi. Askerî sevk ve idare, verginin toplanması, tartışma ve kavgaları karara bağlamak gibi gerek iç, gerekse dış işlerini yürüttü. İslâm toplumu, sadece Allah'ın söz ve buyruklarına uymakla değil, bunları yaymakla da yükümlüydü. Muhammed, diplomatik ve askerî eylemleri bütünleştirdi. 632 yılındaki vefatından önce Mekke'ye zaferle geri döndü ve / Arabistan'daki dağınık kabileleri birbirlerine kenetlenmiş bir ' toplum haline getirdi.
Muhammed, mevcut (Arap, Yahudi ve Hıristiyan) dinî fikir ve geleneklerin basit bir sentezi ya da yorumundan daha fazlasını getirdi. Yeni bir düzen ve toplum oluşturdu. Bu, dinî bir vizyon ve bağ ile birleşmiş ve kökünü de bu vizyon ve bağda bulan hem dinî, hem de siyasî (daha doğrusu, dinî-siyasî) bir toplumdu.5
Eski düşünceler ve kurumlar Islâmî normlara uyduruldu ve dönüştürüldü; böylece yeni bir kimlik, dayanışma, toplum ve otorite hissi tesis edildi. Tüm bu hareketlerin merkezinde "yeni din" vardı. Yeni din, İslâm'ın tektanrıcı vizyon v$ hayat tarzının sonuçlarıyla birlikte kendine has bir kavrayışa sahipti: Müteâl (aşkın) ve her şeye kadir Allah'ın birliği; Onun (ferd ve kamu hayatını etkileyen) yaratılmışların üzerinde her şeyi kuşatan iradesi; o iradeye itaatin gerekliliği; her bir Müslüman'ın hem ferdi hem de dinî bir toplum üyesi olarak Allah'ın hükmünü gerçekleştirme ve yayma misyonu; Kur'an'ın eksiksiz ve doğru oluşu ve Muhammed'den sonra başka peygamberin gelmeyeceği, işte, Arap kabilelerinin dönüşmesine yol açan ve dünyada büyük bir tarihî ve kültürel değişime sebep olan vizyon buydu.

îslâml yönetim ve toplum •:'".•••

Muhammed'in vefatı, ümmette liderlik krizini de beraberinde getirdi. Bu vefat, halifeliğin oluşumu kadar islâm'ın iki önemli kate-

5. Fred McGraw Donner, The Early Islamic Conquests (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981). s. 269 vd.

gorisi olan Sünnilik ve Şiiliğin de tohumlarını atmış oldu. Muhammed'in vefatıyla birlikte, ümmet halifenin seçimi meselesiyle yüz yüze geldi, iki fikir ortaya atıldı. Çoğunluk, Muhammed'in bir halife tayin etmediğini ama yakın arkadaşlarından birisinin olmasını istediğini kabul ediyordu. Seçilen halife, risalet gibi bir iddiaya sahip olmadan sadece toplumun siyasî lideri olacaktı. Bununla birlikte, azınlık bir kesim, Muhammed'in halifeliğe, ailesindeki ikinci

büyük erkek olan amca oğlu Ali'yi tayin ettiğine inandı. Zira Ali'nin bu takipçilerine (Şiiler) göre, islâm toplumunun liderliği Peygamber ailesi içinde kalmalıydı. Ali ve onun neslinden olanlar, toplumun dinî-siyasî liderleri (imamlar) olmalıydı. Buradan hareketle, peygamber olmasalar da Şii imamlar, halife vazifesinin aksine, ilahi ilhama mazhar ve günahsız liderler olarak çok özel bir dinî mevkie sahip oldular.
Yine de, son tahlilde Sünni çoğunluk galip geldi. İslâm toplumu, kısa bir zaman içinde imparatorluk benzeri bir merkezî hanedan halifeliğine dönüşecek olan bir hilafet devleti olarak örgütlendi ve idare edildi.6 islâm'ın ilk 6 yüzyılı çok rahatlıkla 3 büyük döneme bölünebilir: Medine'de Dört Raşid Halife Dönemi (631-661) -böyle adlandırılmasının nedeni, Muhammed'in zamanına nispetle, bu halifelerin idaresinin de İslâm'ın ideal biçim ve ahlakına uygun görülmesiydi; Şam'da Emevi Halifeliği (661-750); ve Bağdat'ta Abbasi Halifeliği (750-1258).
Hilafet döneminde hakim olan dünya görüşü, derin bir şekilde dinle bağlantılıydı. İdareciler güvenlik ve fetih için ordularına güvenirken, İslâm da devlet ve toplumun ideolojik çerçevesini sağladı, meşruiyet ve otoritenin kaynağı oldu. Kişiliği ne olursa olsun ya da iktidara nasıl gelirse gelsin, tüm idareciler meşruiyetlerini halife unvanlarında aradılar. Bu unvan, onlara, gerek imanı muhafaza etmek ve yaymak, gerekse toplumun Allah'ın buyruklarına göre idare edilmesi görevlerini yükleyen "Peygamberin halifesi", "müminlerin emiri" sıfatlarını veriyordu. Dünya,
"? Hugh Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates (London: Longman, 1986).

islâm toprağı (darû'l-İslâm, huzur bölgesi) ve gayri Islâmî dünya (darü'l-harb, savaş bölgesi) olarak ikiye bölündü. Yurttaşlık, vergi ve savaş-barış meseleleri dinî inançlara göre belirlendi. Müslümanlar tam yurttaşlık hakkına sahip ve belli vergileri öderlerken, Yahudi ve Hıristiyanlar (Ehl-i Kitap) "himaye gören insanlar" olarak kabul edildiler ve islâm ordusu tarafmdan korunmaları karşılığında cizye, yani bir çeşit kelle vergisi ödediler.
islâm'ın yayılması ve fetihler
Hz. Peygamberin vefatını takiben yüz yıl içinde, halifeler zamanın Roma imparatorluğundan daha büyük bir devlet kurmuşlardı. Bu yükselişin uluslararası düzene ve özelde Hıristiyanlığa yaşattığı şok, hesap edilebilir cinsten değildi. Arap kabilelerin birleştirilmesi, Arabistan'ın tümüne hakim olunması, Bizans (Doğu Roma) ve Pers (Sasani) imparatorluklarına galip gelinmesi ve bir yüzyıl sonunda islâm halifeliğinin Kuzey Afrika'dan Hindistan'a kadar genişlemesi hayal bile edilemezdi. ^
Bu genişlemenin hızı ve başarısının birçok nedeni var: Bizans ve Pers imparatorluklarının yıllar süren savaşlar sonucunda karşılıklı tükenme noktasına gelmeleri, imparatorluk hükümdarlarının idaresi altındaki yerli halkların giderek artan memnuniyetsizlikleri ve Bedevi savaşçıların yetenekleri. Yine de, asıl önemli faktörler islâm devletinin yükselişi ve islâm'ın dağınık kabileleri birleştirme ve onlara bir amaç ve anlam kazandırmada oynadığı rol idi:
islâm... sosyal örgütlenmede görülen bu muazzam hamlenin ideolojik ayaklarını hazırladı... Bu anlamda, fetihler hakikaten Islâmî bir hareketti. Çünkü esas olarak bütünleşme sürecinin tümüne dinamizm veren, dolayısıyla fetihlerin ba-şarısınm asıl nedeni olan etken, -sosyal ve siyasî bileşenleriyle Muhammed'in vaz ettiği bir dinî inançlar bütünü olarak- islâm'dı.7
7. Donner, Early Islamic Conquests, s. 269.

Bunun gerçekten Islâmî bir hareket olduğu algısı ya da inancı, bugün hâlâ bir esin ve taklit kaynağı olarak birçok Müslüman arasında hakimdir. Seküler çağımızdaki sosyo-politik gelişmede dini önemli bir rol oynamaktan alıkoyma eğiliminden dolayı, iki gayri Müslim Batılının, fetihlerde İslâm'ın merkezî rolüne ilişkin yaptıkları birbirine benzeyen şu yorumu akılda tutmak faydalı olur:
Bir laik tarihçi bile... Arapların yayılmasında İslâm'ı belirleyici faktör olarak görmek zorundadır. Yüzyıllarca sürekli birbirleriyle savaşmış ve

bağımsızlıklarına çok değer verdikleri bilinen Bedevi kabilelerin kendilerini çabucak Müslü- ''? man komutanların emrine itaatkâr bir surette vermiş olmaları, İslâm dışarıda tutulduğunda açıklanamaz bir şeydir. Bedevi savaşçıları canlandırıcı bir etkide bulunan ve onlara büyük bir maksat uğruna savaşıyor oldukları hissini aşılayan şey İslâm'dı. Bedevilerin maddî motivleri ne olmuş olursa olsun... [onlar] kendilerini hayal bile edemeyecekleri bir hareketin; teorisini kendilerinin çizmediği ve ancak insan işlerine ilahi bir müdahaleyle açıklanabilecek bir hareketin içine dalmış buldular.8

Müteakip yıllarda islâm dünya geneline yayılma başarısı gösterdi. Merkezî halifelik parçalanırken, Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya, Timbuktu'dan güneydeki Filipinler'e kadar uzanan tek tek devletler (sultanlıklar) onun yerini aldı.9 Buna ek olarak, eski Sovyetler Birliği'nin bugün Orta Asya Cumhuriyetleri olarak bilinen bölgelerinde; Çin'de, Doğu Avrupa'da, ispanya'da, Güney italya'da ve Sicilya'da büyük Müslüman şehirler kuruldu.

Cihad : ' ; "

?- -!-- '??-???? - ?-

İslâm'ın hızlı yayılışı, Hıristiyanlık için hem dinî hem siyasî bir tehdit oluşturdu, islâm orduları ve tüccarları, Müslüman imanını

8- Bernard G. Weiss ve Arnold H. Green, A Survey of Ar ab History (Cairo: The American University of Cairo Press, 1987), s. 59.

9- Bu dönem hakkında tarihî bilgi için bkz.: Ira Lapidus, A History of Islamic So-cieties (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

ve emperyal idaresini başka yerlere taşıyan misyonerlerdi. Kabileleri raptetmek, onlara ilham vermek ve harekete geçirmek kadar, yayılma ve fethin mantığını temellendirmek için de islâm kullanıldı. Allah yolunda mücadele etme ya da çaba gösterme anlamında Kur'an'ın cihad ifadesi, Müslüman'ın kendini algılaması ve harekete geçmesi açısından merkezî bir öneme sahipti. Cihad terimi, iyi bir hayat yaşama, toplumun daha ahlaklı ve adil hale getirilmesi ve islâm'ın tebliğ, eğitim ve silahlı mücadeleyle yayılması' çabalarını içerecek şekilde birkaç anlama geliyordu. Müslüman hukukçular, "bu yükümlülüğün yerine getirilebileceği yolları birbirinden ayırdı: Kalp, dil, el ve kılıçla yapılabilecek olanlar."^ En sahici anlamıyla, "cihad" kötülüklere ve şeytana karşı savaşmayı ve müminlerin daha iyi Müslüman olmak için Allah'ın iradesine uymaya gayret etmeleri anlamında (üç Ibrahimî inançta da bulunan) nefis mücahedesini ifade eder. Bu, faziletli olmak ve hakikaten Allah'ın doğru yolunda olmak maksadıyla hayat boyu süren bir mücadeledir. Bu, dini bütün bir Müslüman'ın gündelik hayatta islâm'a şahitlik edeceği ve kuvveden fiilef çıkaracağı öncelikli gayrettir. "Dil" ve "el" ile islâm'ın yayılması, Müslüman toplumun Kur'an'da tanımlanmış "iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak" yükümlülüğüne işaret eder (3:110). Son olarak, "cihad" islâm'ın yayılması ve savunulması için mücadele etmek anlamına gelir. Tıpkı Peygamber örneğinin din ve devletin bir potada eritilmesi noktasında bir paradigma ve temel sunması gibi, onun eylemleri de toplum ve dünyayı ıslah etme çabasında Islâmî hareketlerin tümü için bir örneklik teşkil eder. Bu dünya, müminler ve kâfirler, Allah dostları ve Allah düşmanları yahut Şeytan'ın takipçileri arasında bir savaş alanıdır. Karşılıklı bir savaştır bu: "inananlar Allah yolunda savaşırlar; kâfirler de putların yolunda. Öyleyse sen Şeytan dostlarına karşı savaş" (4:76). islâm toplumunun misyonu, islâm hakimiyeti ve bölgesini küresel ölçekte genişletmektir; aynen Muhammed ve ashabının tebliğ, diplomasi ve savaş yoluyla islâm hakimiyetini yayması ve "savunma-

10. Patrick J. Bannerman, islam in Perspecüve (London: Routledge, 1988), s. 86.

Sı" gibi. islâm hukukunun şart koştuğu üzere müşriklere, dinden çıkanlara (mürted) ve Müslüman idaresini reddeden ve Müslüman toprağına saldıran Ehl-i Kitab'a karşı savaşmak, her Müslüman'ın yükümlülüğüdür. Savaşta ölmek, imana ve Allah'a şahitlik etmenin en yüksek biçimidir. Bu yüzdendir ki, Arapça bir kelime olan şehid, "iman itirafı" anlamına gelen şehadet ile aynı kökten gelir. Ve Hıristiyanlıkta olduğu gibi şehitliğin mükâfatı cennettir.

İslâm medeniyeti

Müslümanlar hakimiyet ve inançlarını yaydıkça, sadece "yapan" değil, aynı zamanda "öğrenen" kimseler de olduklarını kanıtladılar. Müslüman idareciler, siyaseten kendi sınırlılıklarının ve ordularıyla fethettikleri krallık ve kültürlerin önemli bir kısmının ileri gelişmişlik düzeyinin farkındaydılar. Müslüman üstatların kendilerinden ileri seviyedeki uyruklarından çok şey öğrenmiş olmalarına benzer bir mantıkla; yerel kurumlar, fikirler ve personel ya asimile edildi ya da en azından elde tutuldu veyahut Islâmi normlara uyduruldu. Büyük kütüphaneler ve tercüme merkezleri kuruldu; Batı ve Doğuya ait bilim, tıp ve felsefe alanındaki önemli kitaplar toplandı ve tercüme edildi. Yunanca, Latince, Farsça, Koptca, Süryanice ve Sanskritçeden Arapçaya yapılan bu tercümeler Hıristiyan ve Yahudi tebaa eliyle gerçekleştirildi genellikle. Böylece edebiyat, bilim ve tıbbın en iyi eserleri elde edilebilir hale geldi. Tercüme çağını, -yeni bir eğitimli Müslüman düşünür ve bilim adamı kuşağının edindikleri bilgiler üzerine inşa ettikleri-büyük bir yaratıcılık çağı takip etti. "Geleneklerin Islâmîleştirilmesi süreci, bu bilgilerin bütüncül hale getirilmesi ve ıslah edilmesinden daha fazlasına tanık oldu. Söz konusu süreçte muazzam derecede yaratıcı enerji açığa çıktı. Yüksek Hilafet Dönemi, büyük bir kültürel başarı devriydi."11 Bu, felsefe ve bilim alanın-

11- Marshall G. S. Hodgson, The Venture oj islam, 3 cilt (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 1:235.

da İbn Sina, İbn Rüşd ve Farabi gibi büyük üstatların çağıydı. Şehirlerde büyük kütüphaneleriyle ilim merkezleri oluştu. Öyle ki Kurtuba, Palermo, Nişabur, Kahire, Bağdat, Şam ve Buhara gibi ilim merkezleri, Karanlık Çağlar'ın bataklığına saplanmış Avrupa'yı gölgede bıraktı. Müslüman imparatorluk ve devletlerde Müslümanların ve gayri Müslimlerin kabilevi ve dinî farklara rağmen birbirlerine çok benzer siyasî ve kültürel hayatları, İslâm/ inancı ve Arapça çerçevesi içinde deyiş yerindeyse imal edildi. Yeni fikir ve uygulamalar hem Arapçalaştırıldı hem de Islâmlaştırıldı. İslâm medeniyeti, başka kültürlerden özgürce aldıkları ile dinamik ve yaratıcı bir değişim sürecinin ürünüydü. Uşak değil üstat, uyruk değil hakim olmaktan gelen bir açıklık ve kendine güven duygusu vardı. 20. yüzyılın aksine, Müslümanlar o dönemde bir kontrol ve güvenlik hissine sahiptiler. Batıdan faydalanmakta kendilerini özgür hissettiler, çünkü kimlik ve özerklikleri, siyasî ve kültürel herhangi bir hakimiyetin gözetleyicileri tarafından tehdit edilmedi. Batıdan kendi kontrolleri altında etkileniyor olmaları, onları Batının varisi de yaptı. Ne var ki bu dönemlerdeki kültürel trafiğin yönü, Avrupa'nın Karanlık Çağlardan çıkmaya başlamasıyla tersine döndü: Avrupa, kayıp mirasını tekrar ele geçirmek ve matematik, tıp ve bilimde kaydedilen ilerlemelerden faydalanmak amacıyla Müslüman ilim merkezlerine yöneldi.

İslâm hukuku: Allah'ın yolu

Eğer Müslüman'ın işi Allah'ın iradesine uymak ve itaat etmek ise o zaman her şeyden önce O'nun iradesinin ne olduğunu bilmek gerekir. Dogma ve doktrin Hıristiyan inancının esasını ifade ederken, İslâm tıpkı Yahudilik gibi merkezî ifadesini hukukta buldu. 12 İlahiyattan ziyade hukuk, imanı tanımlama ve resmetmede hakim disiplindi. Müslüman hukukçular için vahiy ve risa-

12. İslam hukuku ile ilgili standart kitaplar, Noel J. Coulson, A History of Islamic Law (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964) ve Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law (Oxford: Clarendon Press, 1964).

let, Allah'ın muradını hayatın her cephesinde sezme ve tatbik etme açısından başlangıç noktasıydı. Gerek Kur'an'ın mesajı, gerekse Peygamber'in sünneti, İslâm'ın hayat tarzının, ferdî ve birliğe yönelik boyutlarının ne kadar kapsamlı olduğunu gözler önüne serer. Peygamber'in vefatından sonraki birkaç yüzyıl içinde, Müslümanlar hayat tarzlarını kodlamışlardı. Takva ehli Müslümanlar, Müslüman idarecilerin kontrolsüz iktidar sahibi olmalarından ve yabancı âdetlerin eleştiri süzgecinden geçmeksizin benimsenmesinden endişe ettiler.

Doğru yolu muhafaza etmek ve halifelerin iktidarını sınırlandırmak için Allah'ın hukukunu olabildiğince tanımlamaya çalıştılar.
Kur'an, Peygamber, gelenek ve akıl temelinde hukukçuların yaptığı çalışma, Mekke, Şam, Bağdat ve Küfe gibi büyük İslâm şehirlerinin çoğuna yayılan hukuk okullarının günyüzü görmesini sağladı. Bununla birlikte, hedefleri ve beslendikleri kaynaklar aynı olmasına rağmen bu okulların ulaştıkları sonuçlar, coğrafi bağlamlara, geleneklere ve entelektüel yönelimlere göre farklı oldu. Hem de birçok hukuk mezhebinden sadece birkaçı (Hanefî, Maliki, Şafiî, Hanbeli ve Caferi) yaşayabildi ve kalıcı oldu.
İslâm hukuku, Islâmî bir ideal olarak iyi bir toplumun çerçevesini oluşturdu. Şeriat, dolayısıyla, insanların detaylı kural ve düzenlemeleri geliştirdikleri, ilahi olarak vahyedilmiş bir dizi genel ilke, emir ve değerler idi ki bunlar şer'î mahkemelerde kadılar tarafından tatbik edilmiştir.
İslâm hukukunun faaliyet alanı, ritüel ve ibadeti yöneten ve toplumun sosyal normlarını tanımlayan düzenlemeleri içerecek derecede kapsamlıydı. İmanın merkezinde, tüm müminler için zorunlu olan 5 esas ya da temel yükümlülük vardır:
1- İslâm toplumuna giriş anlamına da gelen İman İtirafı (Şehadet): "Allah'tan başka ilâh yoktur ve Muhammed O'nun kulu ve elçisidir."
2- Belirli zamanlarda günde 5 vakit namaz (salat) kılmak ve Cumaları topluca kılınan namaza devam etmek.

3. Zekât vermek (bir Müslüman'ın birikmiş servetinden % 2,5'ini sadaka olarak değil de dinî bir yükümlülük olarak ümmet içinde kendisinden daha fakir kardeşlerine dağıtması).
4. Ramazan ayında sahurdan akşama kadar oruç tutmak.
5. Sağlığı ve ekonomik durumu müsait olanlar için zorunlu olan (yılda bir kez yapılan) Mekke'ye Hac görevini hayatta en az bir kere yerine getirmek.
İmanın 5 şartı, büyük İslâm ümmeti içinde ferdî sorumluluk, sosyal bilinç ve kolektif şuur (veya üyelik) duygusunu birleştirir.
Hukukun sosyal boyutu, aileyi, yargıyı, sözleşme hukukunu ve uluslararası hukuku yöneten bir dizi düzenleme yahut norm ile hayata geçirilir. Özelde burada görülen şey, İslâm'ın ferdî ve toplumsal hayat üzerindeki etkisidir. Kapsamlı bir hukuk disiplini evlilik, çokeşlilik, boşanma, miras, hırsızlık, zina, içki, savaş ve barış meselelerini düzenler.
Esasta bir birliğe sahip olsa da söz konusu hukuk yapısı, kişisel yorumlardan kaynaklanan farkların yanı sıra ayrı geleneklere sahip coğrafî havzaların farklılığını da reddetmemiştir. Dolayısıyla islâm hukuku ne katıydı ne de kapalı. Tam aksine, dinamik, esnek ve çeşitlilik üzerine kuruluydu. Mahkemelere danışmanlık yapan meşru uzmanlar (müftüler) sayesinde yeni durumlara cevap verebilecek esnekliğe sahipti. Gerek hukukun kritik noktaları, gerekse yeni durum ve sorulara dair müftülerin yaptığı yorumlar (meşru fikir veya hükümler, fetvalar), mahkemede alınan kararlara yol gösterdi. Gelgelelim, 10. yüzyılla birlikte İslâm hukuku, katı bir çerçeve içine sokulmaya başladı. Bunda en büyük etken, birçok hukukçunun ilahi hukukun esaslarının şer'î metinlerde yeterince ortaya konulduğu neticesine ulaşmasıydı. Nitekim müstakil yorumları (içtihad) sınırlandırmaya ve onun yerine basitçe şer'î metinleri taklit etmeye yönelik bir eğilim ortaya çıktı. Yeni pratik ve öğretiler, Allah'ın vahyettiği hukuktan sapma (bid'a) denilerek kınandı; mazeretsiz yeniliklerin sık sık küfre yol açacağından endişe edildi. Sonuç olarak, zaman içinde vahiyde yer alan değişmez hukuk ile yanılabilen insan aklının ya da yerel

âdetlerin ürünü olan çoğu şer'î düzenleme arasındaki ayrım bulanıklaştırıldı ve unutuldu. Böylece İslâm hukuku ve değişim sorunu, 19. ve 20. yüzyıla gelindiğinde Müslümanların modernleşme ve ilerlemenin etkisine cevap verme durumunda kalmalarıyla büyük bir problem halini aldı.
İslâm mistisizmi ve maneviyatı
islâm hukukunun resmî islâm'ı tanımlamada sıkı kurallar koyan rolü ve son yıllarda siyasal islâm'a kayışla birlikte, mistik ve manevî geleneğin (Sufilik) zengin içgörüsü zayıflamıştır. Halbuki Sufilik hem Müslümanların hayatlarını

beslemiş, hem de islâm'ın dünya geneline yayılmasına büyük katkılar yapmıştı. Kendine özgü rehberliği ve cezalarıyla Sufiliğin resmî/şer'î geleneğine, her zaman manevî tahkik eşlik etmiştir. Manevî tahkik, İslâm inancı ya da imanının batını ruhu veya kalbi üzerine yapılan vurgunun bir sonucuydu.
Sufilik, başlangıçta bir ıslah hareketi olarak başladı. 13 Bazı takva sahibi Müslümanlar için fetihlerin ihtişamı ve onunla birlikte gelen zenginlik (Arabistan'daki hayatın nisbî basitliğinin Şam'ın debdebeli saray hayatına dönüşmesi), ihlası ve toplumun ahlakî karakterini tehdit etti. Bu dünyaya odaklanmış "insan krallığı", Müslüman hayatının olması gereken merkezine, "Tanrı krallığına baskın geliyor ve onu gölgeliyor gibiydi. Sufilerin görüşüne göre, islâm'ın zafer yürüyüşü, tehlike altına giren bir islâm'ı netice vermişti. Sufiler bu dünyanın zevk ve mükâfatlarından ziyade öteki dünyanın hakikatlerine tekrar odaklanmaya davet ederek, sadeliğe ve bu hayatın meşgalelerinden uzak durmaya ilişkin bir mesaj vaz ettiler. Bu sadeliğin yanı sıra Allah aşkına
. Tasavvufla ilgili ortada bulunan görüşler için, bkz. Annemarie Schimmel, The Mystical Dimensions oj islam (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); A. J. Arberry. An Introduction to the History of Sufism (London: Longman, 1942); Martin Lings, What İs Sufism? (Berkeley: University of Cali-fornia Press, 1977).

odaklanan bir maneviyat üzerine de vurgu yaptılar. Tasavvuf nispeten duygusal ve kendini vakfetmeye dayalı bir Allah yolu sundu ki, benlik kaygısından uzak ve Allah'ı bolca zikretmeyi ihtiva eden bu yol, bazen şer'î ve metin odaklı yaklaşımları tamamladı ama bazen de onlara meydan okudu. Nitekim, iyi Müslüman sadece emirleri yerine getirerek Allah'ın muradına itaat eden değil, , aynı zamanda -Allah'ın huzurunda olmayı bizzat tecrübe etmek.' ve O'na yakınlaşmak maksadıyla zikir, ilahi ve sema gibi- çeşitli vasıtalarla imanını tahkim eden kişiydi.
Zühd ve kendim vakfetmenin bir potada erimesi, tasavvufu şehir merkezli küçük bir elit hareketinden, tüm sosyal tabaka ve eğitim düzeyinden insanlara cazip gelen bir avam hareketine dönüştürdü. Ruhanî bir lider yahut üstad (pir, şeyh) etrafında toplanan Sufî grupları, kardeşliğe dayalı tarikatlar kurdular. Sufî kardeşliği, küçük gönüllü birlikteliklerden İslâm dünyası geneline yayılan uluslararası merkezlere sahip örgütlü tarikatlara dönüştü. Bu tarikatlar, zaman içinde İslâm'ın etkili bir şekilde yayılmasından sorumlu büyük misyoner grupları oldular. Afrika ve Güneydoğu Asya'da İslâm, ordulardan çok, öncelikle tarikatler ve ticarî alışverişler sayesinde yayıldı. Tasavvuf, mistik öğreti ve tatbikatları birçok insana cazip gelen ve yerel dinî gelenek ve âdetler ile bağlantıya açık bir İslâm mesajı götürdü. Resmî İslâm, tasavvufun sıkı tatbikatını vurgularken, tasavvuf da esnek ve benimsemeye ve senteze açık bir alternatif gelenek sundu. Hıristiyanlık, Neoplatonizm, Hinduizm ve Budizmin dış etkilerini kendi içinde eritti. Fakat, tasavvuf bir kitle hareketine dönüşmeye başladıkça, ulemanın resmî Islâmı ile çatışmaya başladı. Sufilerin popüler hale gelmesi ve başarı kazanması, ulemanın toplum nezdindeki otoritesine bir meydan okuma anlamına geldi. Ulema ve sufiler, bu süreçte etki alanlarını genişletmek için birbirleriyle rekabete girdiler.

İslâm ve Batı
İslâm imparatorluğunun hızlı yükselişi ve yayılması ve İslâm medeniyetinin çiçek açması, hem teolojik hem de siyasî olarak Hıristiyanlığın dünya ölçeğindeki konumuna doğrudan bir tehdit oluşturdu. Maxime Rodinson'un gözlemlediği gibi, "Müslümanlar, bir problem olmaya başlamadan çok daha önce, Batı Hıristiyanlığı için bir tehditti."14
Hıristiyanlık ve İslâm'ın teolojik açıdan büyük benzerliği, bu ikisini bir çatışma sürecine soktu. Her iki toplum da, Allah'la yaptıkları ahidlerinin dalalete düşmüş eski topluluklara indirilen vahyin ikmali olduğuna inandı. Her ikisi de, "vahiy tarihi'ne, ve kendilerine indirilen vahiy ve gönderilen peygamberin son(uncu) olduğuna iman etti. Nitekim Hıristiyanlık -son din olduğuna inandığı için- kendisini üstün bir konuma yerleştirdi; Yahudilikle ise

bu noktada zaten bir problemi yoktu. Buna karşın, Müslümanların Hıristiyanlık hakkında benzer bir tavır ve iddiası düşünülebilecek bir şey değildi; dahası Allah'ın tek temsilcisi ve kurtuluşun tek aracı olarak Hıristiyanlığın kendine özgü oluşu ve semavî olarak belirlenmiş rolü açısından büyük bir tehditti. İslâm, en iyi ifadeyle, yanlışa sevk eden bir peygamberin vaz ettiği bir dalalet; en kötüsüyle Hıristiyan davası ve misyonuna doğrudan doğruya bir meydan okumaydı: "Saçma ve kesinlikle haksız bir dizi hikâyeyle üretilen korku ve önemsemezliğin bir birleşimi: Müslümanlar bâtıl bir teslise ibadet eden putperestlerdi; Muhammed bir büyücüydü, hatta Papa olma ihtirasına engel olunmuş, o da bunun üzerine ayaklanmış, Arabistan'a göç etmiş ve orada kendi kilisesini kurmuş Roma Kilisesi'nin bir kardinaliydi."15

Gerek Hıristiyanlık gerekse İslâmiyet, evrensel bir misyon iddiasıyla yola çıktı; her ikisi de, ortak inanç, dünya milletlerine

14. Maxime Rodinson, "The Western İmage and Western Studies of islam," in Joseph Schacht and C. E. Bosworth, bkz., The Legacy oj İslam (Oxford: Ox-ford University Press, 1974), s. 9.

15- Albert Hourani, Europe and the Middk East (Berkeley: University of California Press, 1980), s. 9.

örnek olma gayesi, Tanrı krallığının yayılması ve galebesi üzerine temellenmiş ulus-üstü bir topluluktu. Bununla birlikte, islâm'ın meydan okuması, teolojik söylem ve münazara düzeyinde değildi. Müslüman orduların ve misyonerlerin başarısı, Hıristiyan âleminin varlığı ve temellerine dünya çapında meydan okuyan bir kuvvet olarak tecrübe edildi. Her ne kadar Müslümanlar başlangıçta fethedilen topraklarda azınlıkta iseler de, yerel Hıristiyanların kitleler halinde din değiştirmeleriyle zaman içinde çoğunluk oldular. 16 Dahası, Hıristiyan olarak kalanlar da Arap dili ve kültürünü benimseyerek Araplaştılar. Hıristiyan âleminin buna tepkisi, birkaç istisnaya karşın, savunmacı ve kavgacıydı, islâm, hesaba katılması gereken bir tehlikeydi. Zahiren istilâ edilemez görünen Bizans imparatorluğu bile, 7. ve 8. yüzyıllarda gücünden çok şey kaybetmiş ve haritadan silinme riskiyle yüz yüze gelmişti. Müslüman ordular, aynı zamanda Pers İmparatorluğunu da istila ettiler; Suriye, Irak ve Mısır'ı fethettiler; Kuzey Afrika ve Güney Avrupa'nın bazı bölümlerini silip süpürdüler. ispanya'nın büyük bölümü ve Sicilya'dan Anadolu'ya kadar Akdeniz'de yönetimi ele geçirdiler. Kilise ve devletiyle Hıristiyan Batı, anlamaktansa barbarlar ya da kâfirler diyerek kötü göstermeyi ve es geçmeyi daha kolay bulduğu bir düşmanın şiddetli saldırılarıyla yüz yüze geldiği için antik tarih ve teolojik yakınlıklar fark edilmeden kaldı.

• ......

islâm Devleti'ndegayrimüslimler ' • ? ' '?

Fethedilen bölgelerdeki yerli halk, üç büyük "kitabî" topluluktan (Ehl-i Kitab) birinin müntesibiydi: Hıristiyan, Yahudi ve Zerdüşt. Bizans ve Pers topraklarındaki gayri Müslim nüfusun büyük kısmı, çoktan yabancı idarecilere tâbi olduğu için islâm hakimiyeti baskıcı eski idarecilerin daha esnek ve toleranslı olan yenileriyle yer değiştirmesi anlamına geldi. Bu nüfusların çoğu, o

16. R. Stephen Humphreys, Islamic History: A Framework for Inquiry (Minneapo-lis, Minn.: Bibliotheca Islamica, 1988), s. 250.

vakitten sonra yerel özerkliklere sahip oldular ve daha düşük bir vergi ödediler. Bizans'ın kaybettiği Arap toprakları, Yahudiler ile çok yakın dilsel ve kültürel benzerliklere sahip olan yeni Arap sahipleri için Greko-Romen idaresini değiştirdi. Dinî açıdan islâm, Yahudiler ve yerli Hıristiyanlara büyük dinî özgürlükler vererek daha toleranslı bir din olduğunu kanıtladı. Yerel Hıristiyan kiliselerinin büyük bölümü, "yabancı" bir Hıristiyan Ortodoksisi tarafından hizipçi ve ayrılıkçı addedilerek baskı görmüştü. Bu sebeplerden dolayı, bazı Yahudi ve Hıristiyan topluluklar kendilerini kuşatan Müslüman ordulara fiilen yardım ettiler. Francis Peters'in aktardığı gibi:

Fetihler çok az tahribat yaptı: Bastırılan unsurlar, emperyal rakipler ve yeni tebaa arasında vuku bulan mezhebi kan dökme olaylarıydı. Müslümanlar Hıristiyanlığa müsamaha gösterdiler ama onu resmî müessese olmaktan da çıkardılar;
dolayısıyla Hıristiyan hayatı ve umumî ibadetleri ile vakıfları, siyaseti ve ilahiyatı kamusal olmaktan çıkıp özel alana hapsoldu. İnce bir ironiyle söylersek, İslâm, Hıristiyanların statüsünü, onların daha önce Yahudileri zorladıkları statüye indirgedi. Tek bir farkla: Hıristiyan statüsündeki düşüş, hukukî idi; buna sistematik baskı ya da ortalığı kana bulama arzusu eşlik etmedi ve her zaman ve her yerde olmasa da gücendirici bir tavırla tahribe yönelinmedi.17
Müslüman idarecilerin hükümet kurumları ve bürokrasiyi olduğu gibi bırakma eğiliminde olmalarının yanı sıra, dinî cemaatler de inançlarını hayata geçirmede ve iç işlerinin kendi dinî hukuk ve liderleri tarafından görülmesinde özgür kaldılar. Daha önce de belirtmiş olduğum gibi, dinî cemaatler barış ve huzur içinde yaşamalarının karşılığı olarak bir varlık ya da kelle vergisi ödemek zorundaydılar. Nitekim, onlar "korunan insanlar" (zimmi olarak adlandırıldılar. îslâmî ideal, Müslüman idaresi altında

17. Francis E. Peters. "The Early Müslim Empires: Umayyads, Abbasids, Fati-mids," in Marjorie Kelly, der., islam: The Reiigtous and Political Life oj a World Community (New York: Praeger, 1984), s. 79.

putperestlik ve dinsizliğin son bulacağı ve tüm Ehli Kitab'ın Müslüman iktidarıyla yönlendirileceği ve korunacağı bir toplum ve dünya tasvir ediyordu, islâm Allah'ın en son ve mükemmel dini olarak görülürken, diğer dinler islâm'a geçmeleri için kılıçtan ziyade öncelikle ikna yoluyla davet edilmesi gereken inançlar olarak değerlendirildi. Böylece gayri Müslimlere üç seçenek sunuldu: 1) Müslüman olup ümmetin tam bir üyesi haline gelmek; 2) Kendi inancında kalmak ve cizye ödemek; veya 3) islâm'ı ya da "zimmî" statüsünü reddettikleri takdirde, islâm idaresini kabul edinceye kadar kendileriyle savaşmak.

Haçlı Seferleri • -

Birkaç olay, Müslüman-Hıristiyan ilişkisinde Haçlı Seferleri'nden daha tahrip edici ve uzun süreli bir etki yaptı. Haçlı Seferleri'ne ilişkin Batı algısını belirleyen şey, Hıristiyan âleminin galip geldiği ve Haçlı Seferleri'nin Kudüs'ün kurtuluşu adına yapılmış olduğu şeklindeki iki efsane idi. Batıdaki birçok kişi Haçlı Seferleri ile bağlantılı belli gerçekleri bulanık bir şekilde biliyordu.18 Hakikaten, pek çok insan Haçlı Seferleri'ni kimin başlattığını, niçin savaş yapıldığını ve savaşın nasıl kazanıldığını bilmez. Müslümanlar açısından Haçlı Seferleri, militan Hıristiyanlığın en açık örneği, Hıristiyan Batının öfkesi ve emperyalizminin habercisi, islâm'a olan düşmanlığının canlı hatırası olarak hafızalarda yaşar. Birçokları islâm'ı bir kılıç dini olarak görürken; Müslümanlar çağlar boyunca Batının Haçlı zihniyeti ve ihtirasından bahseder. Dolayısıyla Müslüman-Hıristiyan ilişkileri açısından Haçlı Seferleri'ndeki durum, bu savaşta gerçekten nelerin yaşandığı değil, onun nasıl hatırlandığıyla ilgilidir.
Adını "haç"tan (cross, Latince crux) alan Haçlı Seferleri, 11. yüzyıldan 13. yüzyıla kadar devam eden Hıristiyan âlemini (Hı-

18. Haçlı Seferleri ile ilgili tarihî bilgi için bkz S. Runciman, A History ofthe Cru-sades, 3 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 1951-54), ve J. Pra-wers, Crusader Institutions (Oxford: Oxford University Press, 1980).

ristiyan Frenk orduları) islâm (Müslüman ve Arap orduları) karşısında savaş meydanına çıkaran bir dizi (8 kez) askerî seferi içerir. 11- yüzyıl, Batının islâm dünyası ile ilişkisinde bir dönüm noktasıydı.
1000 yılına kadar Batı kendini barbar milletlerin denizden ve karadan şiddetli hücumlarına karşı istikrarsızca savunan fakir, geri ve cahil bir bölgeydi... Bu 4 yüzyıl boyunca, İslâm, iç savaşlardan uzak bir iç barış ve huzura sahipti. Nitekim, bu sayede, parlak ve tesirli bir şehir kültürü inşa edebildi. Sonrasındaysa, durum hızlı bir biçimde değişti... [Batı'da] kasaba ve pazarlarda

canlanan ticaret ve alışveriş patladı; nüfus arttı... ve sanat ve bilimler, Roma İmparatorluğu günlerinden beri hiç görülmeyen bir ölçekte gelişti. 19
Karanlık Çağlar'dan çıkmaya başlayan Batı, islâm dünyasının siyasî ve dinî çekişmelerde artış yaşadığı bir dönemde, Müslümanları İspanya, italya, Sicilya ve Akdeniz'den sürüp atmak için karşı saldırıya geçti.
11. yüzyılın sonlarına doğru, kuvvetleri Abbasi orduları tarafından bozguna uğratılan Bizans İmparatoru I. Alexius, Müslüman orduların Asya'yı boydan boya ele geçirmesinden ve Constanti-nople'u işgal etmesinden korkarak, Batıdan yardım talep etti. Hıristiyan idarecilere ve Papa'ya, Kudüs ve çevresini Müslüman hakimiyetinden kurtarmak için uzun ve zahmetli bir işe girişmek suretiyle islâm akıntısını tersine çevirme çağrısında bulundu.
Kudüs, 3 Ibrahimî dinin de kutsal kabul ettiği bir şehirdi. Arap yayılması ve fetihler döneminde, 638'de Müslüman ordusu tarafından ele geçirilmişti. Müslüman idaresi altında Hıristiyan kiliseleri ve halklar rahatsız edilmedi. Hıristiyan kabirleri ve mukaddes emanetleri, Hıristiyan âlemi için popüler hac alanları olmuştu. Hıristiyan idarecilerce orada yaşamaları uzun süredir yasaklanmış olan Yahudilerin, Süleyman ve Davud'un şehrine geri
9- J. J. Saunders, A History ojMedieval islam (London: Routledge and Kegan Paul, 1965), s. 154.

dönmeleri, orada yaşamaları ve ibadet etmelerine izin verildi. Müslümanlar Süleyman Tapınağı'nın son kalıntısı olan, dolayısıyla Yahudiler için özel bir öneme sahip Ağlama Duvarı'nın yakınına bir türbe (Kubbetu's-Sahra) ve bir cami (el-Aksa) inşa ettiler. Daha sonra, bir arada yaşanan 5 yüzyıllık barış, Hıristiyanlığı islâm'la karşı karşıya getiren ve güvensizlik ve anlaşmazlık mirasını tekrar gün yüzüne çıkaran bir dizi kutsal savaşla kesintiye uğradı, Haçlı Seferleri, Papa II. Urban'ın imparator Alexius'un ricası- ' na olumlu cevap vermesiyle başladı. 1095'te Urban, çoktan yerleşik hale gelmiş kutsal savaş geleneğine müracaat ederek, Kutsal Toprağın kâfirlerden kurtarılması çağrısında bulundu. Papa açısından imanın ve Kudüs'ün kurtarılması çağrısı, papalık otoritesini elde tutmak, dünyevî idarecileri meşrulaştırma rolünü devam ettirmek ve Doğu (Yunan) ve Batı (Latin) kiliselerini tekrar birleştirmek için ideal bir fırsat sağlıyordu.
Papa'nın "Allah bu savaşı yapmamızı arzu ediyor" şeklindeki savaş çığlığı başarılı oldu. Dine yardım talebi, efkâr-ı umumiyeyi kuşattı ve Hıristiyan âlemini canlandırıp birleştirerek, çoklarının bu işe girişmesine yol açtı. Öte taraftan, Hıristiyan idareciler, şövalyeler ve tüccarlar, Orta Doğu'da bir Latin Krallığı'nın kurulmasını netice verebilecek siyasî, askerî ve ekonomik fırsatlar nedeniyle harekete geçtiler. Fransa'dan ve Batı Avrupa'nın diğer bölgelerinden şövalyeler, hem dinî gayret hem de yağma (talan) umuduyla yola çıktılar ve kutsal savaşta "kâfirlere" karşı birleştiler. Bu savaşın görünüşteki amacı, kutsal şehrin kurtarılmasıydı: "Tanrı bu savaşı hakikaten dilemiş olabilir ama Kudüs'teki Hıristiyanların herhangi bir savaş gerekçesi yoktu ya da tarihin o devresinde savaşmayı haklı kılacak Hacılarla ilgili sıra dışı bir olay meydana geliyor değildi."20
Haçlı Seferleri, temel motivlerini iki Hıristiyan kurumundan aldı; Hac ve kutsal savaş. Kutsal yerlerin Müslüman idaresinden kurtarılması, her ikisinin de merkezî niteliğiydi. Hac, Hıristiyan-
20. Peters, "Early Müslim Empires," s. 85.

ların kendilerini dine adamasında önemli bir rol oynuyordu. Kutsal yerleri ziyaret, mukaddes emanetlere saygı ve işlenmiş günahlara papazların verdiği ceza, günahların kefareti anlamında yine papazların affını getirdi (yoksa "satın aldı" mı demeliydim?). Hıristiyanlığın merkezî bir öğesi olan Kudüs, Cennet'teki Tanrı şehrini sembolize ediyordu ve zaten büyük bir hac alanıydı. Aynı zamanda, kutsal savaş ifadesi, Orta Çağ'a ait savaş düşüncesini, onur ve şövalyelik hislerini dönüştürdü ve kutsal bir seviyeye yükseltti. Savaşçılar, yeryüzündeki savaşı kazansalar da, kaybetseler de galiptiler. Düşmanı bozguna uğratmak, onur

ve ganimet demekti; Haçlı Seferleri'ne katılan herkesin istisnasız elde edeceği aflar, günahların bağışlanmasını ve cennete girmeyi garanti ediyordu. Savaşta ölmek, imanı için şehit düşmekti ve geçmiş günahlara rağmen doğrudan cennete gitmeyi netice veriyordu.

Hazırlıksız ve çalkantılı bir dönemde yakalandıkları için Müslümanların bunlara tepkisi etkili olamadı; Birinci Haçlı ordusu Kudüs'e ulaştı ve 1099'da Kudüs'ü işgal etti. Fakat başarı kısa süreliydi: "Haçlılar... İslâm dünyasına ciddi bir tehdit olmaktan çok, hafif bir belaydı."21 12. yüzyılın ortalarında islâm orduları güçlü bir hazırlık yaptılar, islâm'ın en başarılı idareci ve kumandanlarından biri olan Selahaddin Eyyubi (ö: 1193) idaresi altında, Kudüs 1187'de tekrar alındı. Akış tersine döndü ve hakimiyet tekrar Müslüman kuvvetlerin eline geçti. 13. yüzyılda Haçlılar kendi iç savaşlarını, papalığın kâfir ve ayrılıkçı diye itham ettiği gruplarla savaşlarını bitirmişlerdi. Ama en sonunda, islâm akıntısını tersine çevirecek birleşik bir Hıristiyan âlemi çağrısının yanı sıra Hıristiyan kutsal savaşını başlatmış olan büyük korku, 1453'te Bizans'ın başkenti Constantinople'un düşmesi ve yeni adıyla İstanbul'un Osmanlı İmparatorluğu'nun hakimiyetine geçmesiyle gerçek oldu. Kökleri 7. yüzyıla kadar giden Müslüman idareci ve orduların bir rüyası gerçekleşmişti. Dahası, Hıristiyan korkusu ve güçlü, yayılmacı bir İslâm tehdidi, o tarihten sonra büyük kısmı Osmanlı idaresine geçen Doğu Avrupa'yı da kuşattı.

21. Saunders, History, s. 161.

Haçlı Seferleri'nin anlamı, tarih içinde nerede durulduğuna göre değişir. Hıristiyan ve Müslüman topluluklar birbirine rakip görüş ve çıkarlara sahipti; her ikisi de kendi imanlarını ve -"kâfirler"e ilişkin kahramanlık öykülerine bağlı olarak- kendi hatıralarını aziz tutarlar. Batıdaki birçok kimse için Hıristiyan zaferine ait kabul, Haçlıların kahramanlığını öven romantik bir tarih ve tarihi geçmiş 2 yüzyıllık Avrupa sömürgeciliği ve üstün Amerikan iktidarı tecrübesi içinden okuma eğilimi üzerine kuruludur. Her iki din de, "öteki"sini militan kabul eder; ötekini istila etmeye, dinini değiştirtmeye ve yok etmeye ayarlı dinî gayretlerinde barbar ve fanatik bulur; Allah'ın iradesinin gerçekleşmesinin önünde engel ve tehdit olarak görür. İslâm ve Hıristiyanlık arasındaki çekişme, bir sonraki Avrupa sömürgeciliği dalgası neticesinde Osmanlı döneminde ve nihayet 20. yüzyılın süper güç mücadelelerinde de devam etmiştir.

, , .¯.,,..

Osmanlı İmparatorluğu: Avrupa'nın felâketi ?: .: Haçlı Seferleri biter bitmez, Avrupa, Osmanlı İmparatorluğu biçiminde vücut bulan güçlü Müslüman tehdidiyle yeniden yüz yüze geldi. Osmanlı imparatorluğu, Orta Çağ'daki 3 büyük imparatorluk çapındaki Müslüman sultanlığından biriydi: Osmanlı, iran'da Safevi ve Hindistan'da Moğol imparatorluğu. C. E. Bos-worth'un belirttiği gibi, Arap fetihleri ve yayılma devrinden sonra diğer tüm imparatorluklardan daha çok "Osmanlı Türkleri Hıristiyan Avrupa'nın kalbine dehşet salmıştı; nitekim Elizabeth dönemi Türk tarihçisi Richard Knollys, Osmanlıları 'dünyanın mevcut dehşeti' olarak tanımlamıştır."22 1453'te istanbul'un fethinden sonra Osmanlılar devasa ve son derece iyi örgütlenmiş, hiyerarşik ve etkin bir devlet kurmaya öncelik verdiler, imparatorluk başşehri istanbul 700 000'e yaklaşan nüfusuyla (Avrupa

22. C, E. Bosworth, "The Historical Background of Islamic Civilization," in R. M. Savory, der., Introduction to Islamic Civilization (New York: Cambridge University Press, 1980), s. 25.

başşehirlerinden iki kat fazla), uluslararası bir güç ve kültür merkezi oldu.23 Osmanlılar Kahire, Bağdat, Şam, Mekke ve Medine gibi önemli İslâm merkezleriyle ilişki halinde bir dünya imparatorluğu meydana getirerek İslâm'ın büyük mücahitleri oldular. Yaklaşık 2 yüzyıl boyunca Avrupalıları tehdit ettiler. Meşhur Fatih Sultan Mehmet (1451-81) ve Muhteşem Süleyman da (1520-66) dahil olmak üzere sıra dışı üstün kabiliyetlere sahip sultanlar, Akdeniz ve Hint Okyanusu'nun büyük kısmında hakimiyet kuran Osmanlı ordusu ve donanmasını vücuda getirdiler. Büyüklüğü, refahı, hükümeti ve kültürü Abbasi dönemiyle rahatlıkla

yarışabilecek bir imparatorluk meydana getirdiler. Osmanlılar, Orta Doğu ve Kuzey Afrika'nın büyük kısmının yanı sıra, Hıristiyan Balkan devletlerine de galip geldi ve boyun eğdirdi. Önceki Arap fetihlerinde olduğu gibi, Osmanlıların da Ortodoks Hıristiyanlara ve öteki dinî azınlıklara karşı yürüttüğü esnek politika, yeni tebaa tarafından iyi karşılandı: "Bu 'yaşa ve yaşamasına izin ver' politikası, zamanın Hıristiyan devletlerinin fanatik bağnazlığına bariz bir şekilde zıttı. Sultan Mehmet döneminde Balkan köylüleri 'Kardinal şapkası görmektense Türk sarığı görmek evlâdır' derlerdi. "24 Ancak Balkanlardaki insanlar Osmanlıları özgürlükçü görürken, merkezî Avrupa bir tür psikolojik sarsıntı geçiriyordu.

Yazarlar ve din adamları, Haçlı Seferleri dönemini nitelemiş olan kâfirler aleyhine küçültücü tenkitlerini yeniden dolaşıma sokup tazelediler... Constantinople'un düşüşünden sonra Venedik Dükası'na bir yazı gönderen Kardinal Bessarion, bir asırlık 'tecavüz'ü şöyle dillendiriyordu: "Çok gösterişli bir şehir... Doğunun ihtişamı ve şaşaası... tüm iyi şeylerin yuvası, en barbar insanlar tarafından, vahşi canavarların en berbatları tarafından istila edilmiştir, soyulmuş, harap edil- ,,• .. ; miş ve yağmalanmıştır... Eğer vahşi barbarların şiddetli te-

3. Ira Lapidus, A History of Islamic Sodeties (New York: Cambridge University Press, 1988), s. 330.

4. Arthur Goldschmidt, Jr, A Concise History of the Middle East, 3. baskı (Boul-der, Colo.: Westview Press, 1988), s. 132.

cavûzleri kontrol altına alınmazsa, daha çok tehlikeyle karşı karşıya kalır italya; diğerlerinden bahsetmiyorum bile.25

Ağır hakaretler ve propaganda, Hırvat Bartholomew Grege-vich'in büyük ilgi gören çalışması Türklerin Vergi ve Köleliğe Mahkûm Ettiği Hıristiyanların Sefaleti ve Kederi (Miseries and Tribulations of the Christians Held in Tribute and Slavery by the Turks) tarafından popülerleştirildi.26 Mantıktan çok hislerle tanımlanan düşman Türk stereotipi ve karikatürü, Türkleri fiilen gözlemiş ve nesnel olarak çalışmış diplomatların ve bilim adamlarının azınlıkta kalan seslerini bastırdı. Bu azınlıkta kalanlardan biri de Fransız siyaset felsefecisi Jean Bodin'di:

Avrupa'nın büyük bölümü üzerinde hakimiyet kuran Türk hükümdarı, bu dünyadaki her hükümdarın olduğu gibi dinlerin de koruyucusudur. O kimseyi sınırlandırmaz; tam aksine herkesin kendi şuuru neyi emrediyorsa onu yaşamasına izin verir. Dahası, Pera'daki Sarayı'nda (Galata Sarayı) bile 4 ' farklı dinin; Yahudiliğin, Romen ve Yunan ayinine,göre Hı-: ristiyanlığm ve İslâm'ın yaşanmasına müsaade eder.??

Osmanlı tehdidi, Reformasyon'la parçalanmış Avrupa Hıristiyan âlemi içinde tesis edilmiş ortak bir kimlik ve bağ olarak "Avrupa'mın gelişmesine katkıda bulundu. Nitekim bu sebeple "Erasmus -artık kendilerini Hıristiyanlık âlemini oluşturan güçler olarak görmeyen- 'Avrupa milletlerini' Türklere karşı savaşmaya teşvik etmiştir. "28

Osmanlı iktidarı ve ihtişamı, genç erkekleri askerî ve idarî hizmette görev almaları amacıyla eğiten gelişmiş bir sistem üzerinde yükseliyordu. Bu sistem, ağırlıklı olarak ulema ve yeniçerilere itimat eden birinci sınıf bir bürokrasi ve askeriye üretti. Genç Hıristiyan erkekler, Balkanlar'dan -ve sonraları Anado-

25. Paul Coles, The Ottoman Impact on Europe (New York: Harcourt, Brace and World, 1968), s. 146-47.

26. Ibid., s. 147.

27. Ibid., s. 151. ? ? - ü ..'

28. Ibid., s. 148.

? ? -"?????. - • ' ? ..; ; :\

lu'dan da- alındı, Müslüman yapıldı ve Osmanlı memur ve subaylarını yetiştiren özel okullara gönderildi. Son derece ehliyetli hükümdarlar ve barutu avantaj sağlayacak şekilde kullanabilen eğitimli ve disiplinli bir ordunun birleşimi, Osmanlıların Arap ve Avrupa topraklarını fethedebilmesine imkân verdi:

"Avrupa'da Osmanlı vahşeti ve yılmazlığına dair bir imajın oluşmasında en büyük etken, bu askerlerin disiplini ve ateş gücü idi (Osmanlı ordusu top ve tüfek üretmişti)."29 Arapların Avrupa'yı ilk olarak tehdit etmesinden 8 yüzyıl sonra artık Türklerin temsil ettiği İslâm, tehditten daha fazlasını ifade ediyordu. Balkanları vergiye bağlayan Osmanlılar Batı Avrupa'yı neredeyse yutuyor gibiydi. 15. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar Osmanlı kuvvetleri Avrupa Hı-ristiyanlarına alt edilemez görünüyordu. Bununla birlikte, Osmanlı donanmasının 1571'de İnebahtı'da bozguna uğratılması, Hıristiyan Avrupa'nın Müslüman Türklere galip geleceğini müjdeleyen bir dönüm noktasıydı. Ve 1683'te Viyana'nın başarıyla savunulması, Osmanlı tehdidinin bitişinin teyidi oldu; inisiyatif, yeniden canlanan ve artık kendine güvenen Avrupa'ya geçti. "Hıristiyan âleminin felaketi," yakında "Avrupa'nın hasta adamı" olacaktı.30

Haçlı Seferleri ve Osmanlı İmparatorluğu açıkça gösterdi ki; teolojik kökleri ve akrabalıklarına rağmen Hıristiyanlık ve islâmiyet'in dinî ve siyasî çıkarları uğruna çarpışmaları, -Hıristiyan Avrupa'nın yüzyıllar boyunca kendini (önceleri kendi varlığı için savaşıyor görünen) Müslüman ordularına karşı savunma durumunda kalmasıyla- ancak bir çatışma ve savaş tarihi üretmiştir.

Avrupa'da İslâm imajları

Hıristiyan-Müslüman tarihinde vuku bulan olayların olumsuz havası, Batı edebiyatı ve düşüncesinde yer alan islâm görüşlerine de

"? Bosworth, "Historical Background," s. 25. 30- Ibid., s. 139.

yansımıştır. Temas, karşılıklı bilgi ve yapıcı alışveriş zamanları olmuşsa da, genel olarak Arap fetihlerinden Osmanlı İmparatorluğuna kadar Müslümanların Avrupa'ya yayılışı, Hıristiyanlık âleminde öncelikli bir tehdit olarak görülen İslâm'a karşı bir yabancılaşma ve güvensizlik meydana getirdi. Albert Hourani'nin belirttiği gibi, bu miras "Batı Avrupa bilincinde hâlâ mevcut, hâlâ korkulan ve genellikle hâlâ yanlış anlaşılan bir şeydir."3! Avrupa etnik-merkezciliğine eklemlenen söz konusu korku ve hor görme, hatalı bir islâm ve Müslüman imajı üretti ve akademisyenleri islâm'ın Batı düşüncesine katkılarını ciddi bir biçimde çalışmaktan alıkoydu, "iki Dünya Savaşı arasındaki döneme kadar, islâm'ın Batı düşüncesine katkısını ve islâm komşuluğunun Batı toplumuna etkisini anlamak için yapılmış ciddi bir çaba yoktu."32 7. yüzyıldaki Arap fetihleri zamanında, Hıristiyan âlemi islâm'ı hem teolojik, hem de siyasî açıdan çifte bir tehdit olarak tecrübe etti. ilk kez Haçlı Seferleri, illâ anlaşıldığı anlamına gelmese de, islâm'ı Orta Çağ Avrupası'na çok yakınlaştırdı R. W. Southern bunu şöyle ifade eder: "1100'den önce -İspanya ve Güney İtalya hariç— Orta Çağ edebiyatında Muhammed isminin sadece bir yerde geçtiğini müşahede ettim. Ama 1120 yılından itibaren, Batıdaki herkes islâm'ın ne anlama geldiğine ve Muhammed'in kim olduğuna dair belli görüşlere sahipti. Bu görüşler gayet netti ama kesinlikle bir bilgi değildi... Söz konusu görüşlerin yazarları, muzaffer bir muhayyilenin önemsemez tavrından haz alıyorlardı. "33

Bu önemsemezlik ve ilgisizlik, sadece bilgi eksikliği olarak değil, aynı zamanda eğitimli eğitimsiz tüm insanlarda mevcut olan bir eğilim olarak da yansıdı; yani bir tarafa üstün bir konum izafe edebilmek için karşı tarafa iftira edildi, onların insan olmadıkları kabul edildi; bir tarafın meydan okuyucu ve tehdit edici

31. Hourani, Europe and the Middle East, s. 10.
32. R. W Southern, Western Views of islam and the Middle Ages (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), s. 2.
33. Ibid.,s. 28.

v

inanç ve çıkarları, bayağı, küfre ait, fanatik ve akıldışı ithamlarıyla gözardı edildi. Muhammed ve İslâm çarpıtılarak tasvir ve karikatürize edildi; daha doğrusu, doğruluğuyla çok az ilgilenilerek bunlar üretildi. Sık sık İslâm'a ve Peygamber'ine çoktanrıcılık, domuz eti yeme, şarap içme ve gayri-meşru cinsî münasebet gibi inanç ve eylemler yakıştırıldı. Muhammed'e Kiliseyi yok etmek amacıyla sihir yapan ve karışıklık çıkaran Isa aleyhtarı bir hilekâr olduğu iftirası yapıldı. Batıda üretilen bir Peygamber biyografisinin gayri Müslim

yazarının itiraf ettiği gibi, "kökleşmiş bedhahlığı, kötülük hakkında konuşulabilecek her şeyi aşan birinin kötülüğünden bahsetmek, en sağlam yoldur."34 Zamanın önemli destansı hikayeleri, Müslümanları putperest ve büyük tanrıları Muhammed'e tapan kimseler olarak tasvir edecek düzeyde bilgisizlik ve çarpıtmalarla doluydu; "(dahası İslâm'ı kabul edilmez Yahudi inancına yakınlaştırmak için) Muhammed, sinagoglarda ya da 'mahomen'lerde tasvir ediliyordu." Maxime Rodinson'ın gözlemlediği gibi, "Tek hedefi okuyucunun ilgisini çekmek olan saf kurgu, çeşitli yoğunluklarda düşman nefretini alevlendiren yanlış temsillerle yoğrulmuştu."35

Yüzyıllar süren korku ve düşmanlıktan sonra Reformasyon döneminde islâm, Hıristiyanlar arasında elverişli bir polemik aracı, Isa karşıtı tehlikelerin sembolü olarak gözüktü. Martin Luther, İslâm'ı, "İsa karşıtlarının hizmetinde olan Orta Çağ tarzı bir şiddet hareketi" olarak gördü; "islâm doğru yola getirilemez Çünkü akla kapalıdır; ona sadece büyük zorluklara göğüs gerilerek kılıçla direnç gösterilebilir. "36

Sonraki yüzyıllarda, islâm, Aydınlanma ilkeleri ve erdemlerini en ön sıraya koyan yazarlar tarafından —Aydınlanma'yı yüceltmek için- bir kıyas aracı olarak kullanıldı. Voltaire'in Taassup ya da Peygamber Muhammed (Fanaticism or Muhammed the Prophet) adlı kitabı Peygamber'i teokratik bir tiran olarak resmetti; ve Ernest

34- lbid., s. 31.
35. Rodinson, "Western Image," s. 14.
36. Hourani, Europe and the Middle East, s. 10.

Renan, çokça alıntılanan bir konferansında, islâm'ı bilimle bağdaşmaz ve Müslümanları da "yeni bir fikir öğrenme veya kendilerini böyle bir fikre açık tutmada yeteneksiz" addedip azlederek bilim, akıl ve ilerlemeyi en ön sıraya koydu.37 Bu durağan, akıl dışı, gerici, modern karşıtı dinî geleneklere ilişkin kalıp-tiplemeler, 20. yüzyılda akademisyenler ve gelişme teorisi sayesinde devam ettirilmektedir.

Her ne kadar islâm ve Hıristiyan dünyaları kendi inançları ve zengin öğrenme ve terbiye geleneklerinden muazzam derecede gurur duyuyorlarsa da, Hıristiyan-Müslüman ilişkilerinin tarihsel dinamikleri çok kere bu iki dünyayı rekabet halinde tutmuş ve zaman zaman iktidar, toprak ve maneviyat yüzünden kanlı savaşlara itmiştir. Sonuç olarak, bu iki topluluk Rablerine itaat ve hizmet etmek için müşterek bir çaba gösteren Kitap Ehli olmaktan çok, birbirlerinin düşmanıydılar. Hıristiyan âlemi açısından, islâm önce Poitiers'de (Fransa'nın batısında Hıristiyanlığın eski merkezlerinden biri), son olarak da Viyana kapılarında Avrupa'yı tedirgin eden hem dinî, hem siyasî bir tehditti. Bazı tarihçilerin belirttiği gibi, genç Müslüman orduların Poıtiers'ye geri dönmüş olmaları halinde, şu anda Avrupa'da ve Oxford'da konuşulan diller yerini Arapçanın alabileceği bir şaka değil! Hakikate ve önceden belirli olan bir dünyayı kurtarma misyonuna sahip olduğuna inanan Hıristiyan Kilisesi, papalık ve krallık yapılarını meşrulaştırdı. Üstelik, "kafirler"i dinî, entelektüel ve kültürel açıdan lekeleme gerekçesi sağlayan bir üstünlük ve haklılık duygusunu da besledi. Aynı tavırlar, Müslüman orduların başarıları ve (askerler, tüccarlar ve misyonerlerin katkılarıyla) islâm'ın hızlı yayılışını, Hıristiyan inancı ve iktidarına çok daha büyük bir meydan okuma haline getirdi, ilk 10 yüzyıl, Hıristiyan âleminin zahirî ve mecazî anlamından çok daha fazla kuşatma altında olduğu orantısız bir yarışma iken, Avrupa sömürgeciliğinin çöküşü ile güç dengelerinde büyük bir kayma yaşandı: Sömürgecilik, Müslümanların tarih ve psikolojisine hakim oldu ve islâm ile Batı arasındaki iliş-

37. Ibid., s. 2.

kileri zaman zaman çok belirgin şekilde etkileyegeldi. 1978-79 İran Devrimi ve yakın zamandaki 1991 Körfez Savaşı'nın ortaya çıkardığı gibi; Hıristiyan Haçlıları ve Batı emperyalizmine dair imajlar, Müslüman bilinci ve siyasî retoriğinde çok canlı bir miras ve tecrübe olarak varlığını sürdürmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BATI'NIN ZAFERİ: MÜSLÜMANLARIN TEPKİLERİ

^_ ._ yüzyılın ilk yarısında islâm tarihine damgasını vuran iki olgu vardı: Avrupa emperyalizmi ve sömürge idarelerine karşı bağımsızlık savaşı. Çok az sayıda olay, İslâm'ın Batı ile ilişkisinde Avrupa sömürgeciliği tecrübesinden daha kapsamlı ve etkili olmuştur. Geçmişteki ve süregelen etkileri ile Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmi, Orta Doğu siyasetinde ve "Kuzey Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar İslâm dünyası genelinde canlılığını hâlâ korumaktadır. Sömürge idareleri, on yıllar süren bağımsızlık mücadelelerinde milliyetçi hareketlerin ortaya çıkışının ana etkeniydi. Bağımsızlık sonrası dönemde, yeni yeni ortaya çıkan Müslüman devletlerde siyasî elitler, ulus inşasında liberal milliyetçiliğe ve Arap sosyalizmine döndüler. Bu denemeler, sonuç itibariyle milliyetçiliğin inanırlığını zedeleyerek ve Îslâmî dirilişe dolaylı yoldan katkıda bulunarak, başarısız oldu. Yabancı devletlerin hakimiyeti ve onlara bağımlılık meseleleri, bugün birçok Müslüman'ın hafızasında acı bir hatıra olduğu kadar süregelen bir tehdit olarak da anlaşılmaktadır.
Sömürgecilik, Orta Doğu'nun kurumsal ve coğrafî haritasını neredeyse bütünüyle değiştirdi; belki de, daha doğrusu sınırları

çizdi ve modern islâm dünyasının önemli bölümünde liderleri tayin etti. Yerli siyasî, sosyal, iktisadî, hukukî ve eğitsel kurumları ya başka kurumlarla değiştirdi ya da dönüştürdü; ve gizli olduğu kadar açıktan açığa Müslüman inancı ve kültürüne meydan okudu., 16. ve 17. yüzyıllarda Avrupa ticaret misyonerlerine kucak açan ülkeler, 19. yüzyılda kendilerini Avrupa sömürgecileri ve himayecilerinin kucağında buldular. /
Hem Hıristiyan Batıya potansiyel bir tehdit hem de gerici bir güç, dolayısıyla da Müslüman geriliği ve çöküşünün kaynağı olarak islâm imajı, Avrupa sömürgeciliğinin dünya görüşüne hakim oldu. Tek başına bu imaj, "taç ve haç" için hazır bir gerekçe sağladı. Sömürge idaresi altında çalışan memurlar ve Hıristiyan misyonerler, Avrupa'nın islâm dünyasına yayılması ve emperyal hegemonyasının öncüleri oldular, ingilizler, "beyaz adamın yükümlülüğümden, Fransızlar da "modernleştirme misyonları"ndan bahsettiler. Güç dengesi ve liderlik, Müslüman dünyadan Avrupa'ya geçtiği için, modernleşme sadece Aydınlanma ve Endüstri Devrimi'ni üreten şartların değil, bir fiin ve kültür olarak Hıristiyanlığın kendinde içkin üstünlüğünün bir sonucu olarak da görüldü.
:• , ? Avrupalı olmayan her şeyi büyük bir duyarsızlıkla alçaltan , ' (kibirli, emperyal 19. yüzyıl Avrupası'nın adlandırdığı şekliyle) Medeniyet buydu... (Bu bir zafer sarhoşluğu, deneyimsizlik, sonradan görme bir ruh ve insan medeniyetinin geniş alanına çok ani bir giriş miydi?)... Avrupa diğer medeniyet-' ' ' lerle kıyaslayana kadar kendi medeniyetinin ne kadar orijinal »'•' •' olduğunu fark etmedi... Sonra içteki farklılıklar geçerliliğini kaybetmeye başladı ve beyaz adam kendini temize çıkararak dışarıdaki her şeye karşı bir dayanışma içine girdi.1
ingiltere'nin Mısır'ı işgali sırasında 1883'ten 1907'ye kadar Kahire'de ingiliz büyükelçisi olan Lord Cromer bu bakışı temsil

1. Hichem Djait, Europe and islam: Cultures and Modernity (Berkeley: University of California Press, 1985), s. 148.

edenlerden biriydi. Albert Hourani Cromer'in bu tutumunu "yardımsever" emperyalizm olarak özetledi:
İslâm "soylu bir tektanrılı din," fakat sosyal bir sistem olarak "tam bir fiyasko" olarak görülür: İslâm, kadınları düşük bir konumda tutar ve sosyal sistemi bütün esnekliklerden koparарak, din ve hukuku bütünüyle ayrılmaz ve değiştirilemez bir bütünde toplar"; köleliğe izin verir; genel eğilimi, diğer inançları hoş görmemeye yöneliktir; ve mantıksal düşünce gücünün gelişmesini teşvik etmez. Nitekim Müslümanlar kendi kendilerini yönetmeyi veya toplumlarını ıslah etmeyi pek düşünmezler; böyle olmasına rağmen İslâm, Avrupalı reformcuların yardım etmeye çalıştığı kimselerle kurmaya çalıştıkları bağları da

bir anda koparabilecek bir kitle hissiyatı üretebilir. "İslâm ayaklanması" korkusu, Cromer'in düşüncelerinden asla uzak değildir. 2

Avrupa sömürgeciliği hem siyasî, hem de dinî bir meydan okuma olarak ortaya çıktı. Bu durum, asr-ı saadetten beri süregelen islâm dünyasının kendi kendini yönetme sisteminin ani ve köklü bir değişime uğramasına neden oldu. Genelde, Müslüman toplumun büyük bir kısmı, İslâmiyet'in muzaffer olduğu bir tarih hissine sahip olmuştu. Geçmişteki ayrılıklar, iç savaşlar ve ayaklanmaların yanı sıra işgal ve istilaya rağmen, İslâmiyet yayılmıştı -Müslümanlar, Müslümanları yönetmişti-. Hatta Bağdat'ın 1258'de Moğolların eline geçmesi neticesinde Abbasi Halifeliğinin hazin sonunu bile, Moğol işgalcilerin ihtida edip Müslüman olmaları ve Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya uzanan Müslüman sultanlıklardan oluşan bir Islâmî dünya düzeninin devamı izledi. Ama yine de bu Müslüman tarihi ve inancı hissi, islâm toplumunun kimliğine ve kimyasına yönelen iç ve dış tehditlerle zaman içinde çözüldü. Müslüman topluluklar Avrupa sömürgeciliği tehdidine kadar kendi iç problemleriyle uğraşmışlardı. 18. yüzyılda Avrupa'dan gelen meydan okuma ve bo-

'?? Albert Hourani, Europe and the Middle East (Berkeley: University of California Press, 1980), s. 12-13.

yun eğdirme tehdidi, içeride toplumun sosyo-moral çöküşüne bir çare olarak ortaya çıkan güçlü bir Müslüman dinî tecdid dalgası üretti. Avrupa sömürgeciliğinin siyasî meydan okuyuşu, modern dünyada islâm'ın yaşayabilirliğini açıkça sorgulayan ve Isa için ruhlar kazanmaya çalışan Hıristiyan misyoner faaliyeti tehdidiyle yoğunlaştı.

islâm dünyasının tenzil-i rütbeye uğramış hali, onu Hıristiyan misyonerlerin açık bir hedefi haline getirdi. Başkalarını kendi dinine sokmaya çalışan Haçlı Seferleri, yeni bir enerji ve hızlı yayılmayla başladı... zamanlarının ortak inanışlarını ve normal insan eğilimlerini korumada, misyonerler bir yanda İslâm dünyasının İslâm noktasındaki kötü talihlerini suçlarken, diğer yanda Avrupa milletlerinin zaferleri hususunda Hıristiyanlığa güvendiler. Bu öyle bir algıydı ki, Hıristiyanlık kendinde içkin olarak ilerlemeye elverişli iken, İslâm, tabiatı gereği kültür ve kalkınma bakımından durağanlığı teşvik etmekteydi.3

Müslüman kimliği ve özerkliğine yönelik dik tehdit, islâm dünyasındaki birçok insanın kapsamlı dinî soruları kadar siyasî sorularını da çoğalttı. Yanlış yapılan neydi? Niçin Müslümanların kaderi adamakıllı tersine dönmüştü? İslâm'ı başarısızlığa uğratan Müslümanlar ya da Müslümanları başarısız kılan islâm mıydı? Müslümanlar bunlara nasıl tepki gösterdi?

İslâmî yenilenme ve reform (Islah)

Modern Islâmî reform, basit bir şekilde Batılı meydan okumaya bir tepki olarak gösterilse de, aslında hem Islâmî (tecdid geleneği) hem de Batılı (Avrupa sömürgeciliğine tepki) köklere sahiptir.

islâm, zengin ve uzun bir Islâmî tecdid ve ıslah geleneğine sahiptir.4 Yıllar boyu bireyler (ilahiyatçılar, fakihler, sufi üstatları

3. Maxime Rodinson, Europe and the Mysüque of islam (Seattle: University of Washington Press, 1987), s. 66.
4. John O. Voli, "Renevral and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah," in

ve karizmatik vaizler) ve örgütler, Islâmî idealler ile Müslüman hayatın gerçekleri arasındaki bariz uçuruma cevap olarak, zayıflık ve çöküş zamanlarında toplumun yenilenmesi işini üstlendiler. Bununla birlikte, Islâmî reform modelini ortaya çıkaran yöntem, islâm'a dönüş -yani temellere dönüş: Kur'an, Peygamberin hayatı ve asr-ı saadet— idi.

18. ve 19. yüzyıllar boyunca ihyacı liderler ve hareketler İslâm dünyası genelinde yayılmışlardı: Sudan'da Mehdiler (1848-85), Libya'da Senusi (1787-1859), Suudi Arabistan'da Vahhabi (1703-92), Nijerya'da Fulani (1754-1817), Bengal'de Hacı Şeriat Allah Feraiziyye (1764-1840), Hindistan'da Ahmet Brelvi'nin militan hareketi (1786-1831) ve Endonezya'da Pedri (1803-37).5

Tecdid hareketlerinin çoğu, öncelikle bir iç motivasyona sahiptiler; asıl kök nedenlerinin İslâm dünyası içinde olduğu tespit edilen bir çöküşe çözüm bulmaya

çalıştılar. 18. yüzyıl boyunca islâm dünyasına hakim olan güçlü tecdid ruhu, imparatorluklarda (Osmanlı, Safevi ve Moğol) yaşanan ekonomik ve sosyo-moral çöküşe, askerî yenilgi ve siyasî bölünmelere bir tepkiydi. Farklılıklarına rağmen hepsi de, toplumun ahlakî yönden yeniden yapılanmasını amaç edinen hareketlerdi. Söz konusu hareketler, siyasî, ekonomik ve dinî yönden toplumlarının kendi içinde bir zafiyet ve çöküş halinde olduğunu tespit ettiler. Bunun sebebi, yerel, yerli islâm dışı inanç ve pratiklerin tetkik edilmeden benimsenmesiyle meydana gelen hakiki İslâm değerlerinden uzaklaşma olarak tespit edildi. Önerilen tedavi ise "hakiki İslâm"a geri dönüş yolunu açacak bir saflaşma oldu. Her hareket, Müslüman toplulukları saflaştırmak için dinî samimiyeti militan siyasî aktivizm ile birleştiren örgütlerin -ümmet içinde "hakiki inananlar" toplumu— kurulmasıyla sonuçlandı. Islâmî yenilenme ve ıslah süreci, İslâm'ın temel kaynaklarına

John L. Esposito, der, Voices ojResurgent islam (New York: Oxford University Press, 1983), 2. bölüm.

John O. Voli, islam: Continuity and Change in the Modern World (Boulder, Colo.: Westview Press, 1982), 3. bölüm.

geri dönüş üzerine temellendirildi. Zaman içinde, bu hareketlerden bazıları yeni devletlerin kurulmasıyla sonuçlandı. Sudan'da Mehdiler, Libya'da Sunusiler, Nijerya'da Fulaniler ve Suudi Arabistan'da Vahhabiler.

Tecdid hareketleri, Peygamberin sünnetinden ilham alarak, dinen meşru sayılan ve dinden esinlenilen bir sosyo-politik hareketle kendi toplumlarını dönüştürdüler. Tecdid hareketlerinin ideolojik görüşleri, sadece kendi toplumlarında değil, 20. yüzyılın islâm politikaları üzerinde de etkili oldu. Programlarının ideolojik köşe taşları şunlardı: (1) Çözüm, İslâm; (2) Yöntem, Kur'an ve Sünnet'e dönüş; (3) Hedef, Allah'ın vahyettiği hukukla, Şeriatla yönetilen bir topluluk; ve (4) Müslüman ya da gayri Müslim, bunlara direnen herkes Allah düşmanıdır. Bu hareketler Allah'ın hükmünü tebliğ ve cihad yoluyla yayacağı için söz konusu topluluk üyeleri de, 7. yüzyılın ilk Müslümanları {Sahabe) gibi, dinî ve askerî yetenekler açısından eğitildiler.

Avrupa sömürgeciliği

19. yüzyılda İslâm'ın talihinin tersine dönmesiyle İslâm ile Batı arasındaki güç dengesinde açıkça fark edilen bir değişim meydana geldi. Müslümanlar gitgide Avrupa yayılmacılığına karşı savunma konumunda buldular kendilerini. Buna karşın, 18. ve 19. yüzyıllarda Islâmî kimlik ve birliğe yönelen esas meydan okuma, genellikle içsel bir boyuta sahipti. Gerçek Batı tehdidi, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarına kadar yaşanmadı. Yaşandığında ise siyasî, iktisadî, ahlakî ve kültürel açıdan eşi görülmemiş bir meydan okuma olarak tecrübe edildi. Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmi, Müslümanların siyasî, dinî-kültürel kimlik ve tarihini tehdit etti. Batı hakimiyeti ve modernleşme etkisi, yeni sorunlar doğurdu ve süregelen inanç ve uygulamalara meydan okudu. Avrupa hakimiyetinin Müslüman dünyada ortaya çıkışıyla birlikte, dünya genelinde yayılmacı bir güç olarak (her zaman "islâm gerçeği" değilse bile) islâm imajı, paramparça olmuştu.

BATI'NIN ZAFERİ: MÜSLÜMANLARIN TEPKİLERİ

I. Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan Müslüman dünyanın haritası, yabancı hakimiyetinin hangi seviyeye ulaştığını ortaya koyar: Kuzey, Batı ve Orta Afrika, Lübnan ve Suriye'de Fransızlar; Filistin, eski Ürdün, Trablus, Irak, Arap Körfezi ve Hint alt kıtasında ingilizler; ve Güneydoğu Asya'da Malezya, Singapur ve Brunei'de İngilizler ve Endonezya'da Hollandalılar. Türkiye ve İran gibi Müslümanların iktidarda olduğu yerlerde de baskınları ve entrikalarıyla bağımsızlık ve istikrarlarını tehdit eden İngiliz, Fransız ve Rusların siyasî ve iktisadî ihtiraslarına karşı Müslümanlar sürekli savunmadaydılar. Avrupa'nın ezici varlığı ve siyasî, askerî ve iktisadî üstünlüğü karşısında, John Voll'un da gözlemlediği gibi, "[e]ski kafalı bir Batılı emperyalistin [Lord Cro-mer] İslâm'ın yavaş yavaş çöküşünün ne kadar ustaca uygulanırsa uygulansın hiçbir modern çözüm yoluyla önlenemeyeceği'ne yönelik kendi halinden memnun bir sonuca ulaşması"6 hiç de şaşırtıcı değildir.

Batı ile Batının gücü ve fikirlerine karşı tepkiler hususunda Müslümanların görüşleri, red ve yüzleşmeden hayranlık ve taklide kadar çeşitlilik gösteriyordu. Bununla birlikte, genelde hakim olan ruh hali, çatışma ve rekabetti. Birçok kişiye göre, sömürgeleşme Haçlı Seferleri'ni hatırlatmaktaydı; Avrupa'dan gelen meydan okuma ve saldırı, militan Hıristiyanlığın islâm'la savaşının başka bir safhasıydı; Avrupa hem islâm inancını, hem de ümmetin topluluğun siyasî hayatını tehdit eden bir düşmandı. Avrupa sömürgeciliğinin yol açtığı siyasal krize, manevî bir kriz eşlik etti: "20. yüzyılda İslâm'ın temel manevi krizi, Allah'ın indirdiği din ile yine O'nun kontrol ettiği dünyanın tarihsel seyri arasındaki örtüşmezliğe ilişkin bir farkındalıktan kaynaklanır."7 Haçlı Seferleri yapmış Batılıların gözündeki Müslüman imajı, sömürge güçlerinin politikalarıyla pekiştirildi. Sömürgecilik, Müslüman kimliği ve inancına bir tehdit olarak tecrübe edildi.

6' Ibid.,s. 33.

''? Wılfred Cantwell Smith, islam in Modem History (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1957), s. 41.

Politikalarında zımnen, pek çok devlet memuru ve misyonerin ifadelerinde ise açıkça fark edilen şey, Avrupa'nın yayılması ve hakimiyetinin onun hamurunda var olan Hıristiyan kültürel üstünlüğünden kaynaklandığı inancıydı. "Yerliler"i, Batı ve Hıristiyan erdemlerine ait dil, tarih ve bilimlere göre eğitmek, medenileştirici "aydınlanma" politikasının bir parçasıydı. Müslümanların en büyük korkularını kanıtlayan ifadeler için uzağa bakmak gerekli değildi. Sonuç olarak, Avrupa sömürgeciliğine yönelik mücadele, Hıristiyan âlemi ile İslâm dünyası arasında bir savaş söylemini anlamlı kıldı. Fransız müdafileri "Haçın Hilal'e karşı savaşı"ndan bahsederken; mağlup bir Cezayirli Müslüman subay, "Özgürlüğümüzü ve dinimizi müdafaa etmek için bugüne dek savaştık" demekteydi.8 Avrupa sömürge yönetiminin önemli bir kısmında var olan efendi-köle ilişkisi, bir düşman ilişkisini yansıtan karşılıklı kalıp tiplemeler ve güvensizlik üretti:

İngilizler tarafından görüldüğü kadarıyla Mısırlılar, düşük rütbeli bir Fransız subay, kendisiyle övünen bir korkak, sa- t rıklı bir Müslüman fanatik, ingiliz idaresinin ülkeye sağladığı faydalara kör çenesi düşük bir tahrikçi, ya da ("düzenbaz bir Şarklı beyefendi" için) pazarda kirli kartpostallar satan pis bir "Afrikalı"nın gösterişli bir parodisiydi. Mısırlılar da, İngilizleri soğukkanlı, dışlayıcı (yıllardır Kahire'nin gözde Cezire Spor Kulübü'ne girebilen Mısırlıların sadece hizmetçiler olması çıldırtıcı bir konuydu) paragöz ve güç-delisi olarak gördüler. 9

Avrupa, yalnızca bürokrat ve askerlerden oluşan ordusuyla değil, Hıristiyan misyonerleriyle de geldi. Sömürgeciliğin bu çifte tehdidi, "haç ve taç" tehdidiydi. Din adamları ile hükümet ve ordu arasındaki karşılıklı ilişkiler, onların "fevkalade uyumla-

8. Zikreden: Asma Rashid, "A Critical Appraisal of James J. Cooke's 'Tricolour and Crescent: Franco-Muslim Relations in Colonial Algeria, 1880-1940,' " Islamic Studies 29:2 (Summer 1990): 203.

9. Arthur Goldschmidt, Jr., A Concise History of the Middle East, 3. baskı (Boulder, Colo.: Westview Press, 1988), s. 231.

rı"ndan övgüyle söz eden Fransız Mareşal Bugeaud tarafından "din adamlarımız silah gücüne maruz bıraktığımız Arapların kalbini bizim için kazanıyorlar" yorumunda bulunularak ifşa edildi. 1° Vaizler ve misyoner kurumlar (kiliseler, okullar, hastaneler ve yayınevleri), birçok Müslüman tarafından emperyalizmin bir kolu; yerli kurumları yerinden etme, yerel dilleri ve tarihi Batılı } müfredatla değiştirme ve okullar ve sosyal refahla ruhları ayartma politikasının bir boyutu olarak görüldü. Büyük Cezayir Camii'ne Fransızlar tarafından el konması ve minaresine Fransız bayrağı ve haç yerleştirilerek Saint Philippe Katedrali'ne çevrilmesi, Hıristiyan tehdidini açıkça gösterdi. Kilisenin misyonunun Arap Müslümanları "tembellik, boşanma, çokeşlilik, hırsızlık, zina, tarımsal komünizm, fanatiklik, hatta yamyamlık gibi kendi dinlerinin

kötülüklerinden arındırmak" olduğu Cezayir başpiskoposu tarafından küstahça dile getirildiğinde, Fransa'nın patron edası daha iyi anlaşıldı.

Sömürgeciliğin meydan okumasına Müslümanların tepkileri

Batıya karşı Müslümanlarca dört farklı tepki oluştu: Ret, geri çekilme, laiklik ve Batılılaşma, ve Islâmî modernizm.

Red ve geri çekilme

Birçok Müslüman'a göre Peygamber'in kendisini kötüleyen Mekkelilere tepkisi, hicret veya cihaddı. Yani Müslüman idaresinde olmayan bir bölgeyi terk ya da savunmak ve kovmak için kâfirlerle savaşmaktı. Hıristiyanlar o zamana dek Kitab Ehli müminler olarak görülmüşlerse de, Avrupalı Hıristiyan sömürgeciler Is-

10. Ibid., s. 204.
11. Ibid., s. 204-5.

lâm düşmanı kâfirler olarak reddedildiler. Başlangıçta direnmek ve çatışmak çekici gelirken, insan sayısının çokluğundan dolayı hicret imkân harici görüldü Avrupa'nın üstün askerî gücü karşısında zaman içinde cihad'dan da bir sonuç elde edilemeyeceğine hükmedildi. Çoğu dinî lidere göre bunun alternatifi, sömürgecileri reddetmek, onların kurumları, okulları ve kuruluşlarından sakınmaktı. Her türlü işbirliği, düşmana teslimiyet veya ihanet / olarak kabul edildi. Modern Avrupa eğitimi, yabancı, lüzumsuz " ve dinî inanca tehdit olarak görüldüğü için kınandı. Müslümanlar korkularının yersiz olmadığını görmek için çok uzağa bakmak zorunda da değillerdi. Bir ingiliz yazarın aşağıda söylediği gibi Avrupalıların sözleri bunun için yeterliydi: "Asya'nın süslü dinleri, Batılı bilimlerin demir gibi gerçekleriyle temas ettiğinde kuru dallar gibi kuruyup gider. "12 :

Laiklik ve Batılılaşma

Her şeye rağmen, Müslümanların tepkiler çeşitliydi. Bazıları reddetmek ve karşı koymakta ısrarcı iken, diğerleri modernleşmek için Avrupa'nın kuvvetini öğrenmeye ve onu taklit etmeye hevesliydiler. Hindistan alt-kıtasındaki Müslümanların reaksiyonları hususunda bir bilim adamının ulaştığı sonuç, islâm dünyasının büyük kısmı için de genelde doğruydu: "ingiliz eğitimine Müslümanların verdiği tepki, asla aynı değildi... Müslümanların modernleşmeye tepkisi, kör ve kendi kendini yiyip bitiren düşmanlıktan İngiliz eğitim politikasıyla mantıklı bir işbirliğine kadar çeşitlilik içeriyordu."13 Birçok kimse için Avrupa üstünlüğü gerçeği kabul edilmeli ve bununla mücadele edilmeliydi. Hayatta kalmak için de bunlardan ders çıkarılmalıydı.

Osmanlı imparatorluğu, Mısır ve iran'daki devlet adamları Avrupa bilgisi ve teknolojisi üzerinde temellenen askerî, iktisadî ve

12. William Wilson Hunter, Indian Musulmans (London, 1871), s. 184.
13. Hafeez Malik, Sir Sayyid Ahrnad Khan and Müslim Modemization in India and Pakistan (New York: Columbia University Press, 1980), s. 172.

siyasî modernleşme programları geliştirmek için Batıya baktılar. Batının gücüyle rekabet etmek, eğitimli ve donanımlı bir modern ordu ve bürokrasi kurmak ve modern silahlar geliştiren bir bilimi kurumsallaştırmak için yollar aradılar. Avrupalı öğretmenler getirtildi, Avrupa okulları taklit edildi. Özellikle dil, bilim ve siyaset alanlarında Avrupa'ya eğitim heyetleri gönderildi. Batılı çalışmaları tercüme etmek ve yayınlamak için tercüme büroları ve basımevleri kuruldu. Modern, eğitimli ve Batı yönelimli yeni bir entelektüel elit doğdu. Fakat taklit yoluyla değişim, yukarıdan geldi, idareciler tarafından başlatıldı ve dayatıldı. Üstelik bu, içeriden yükselen sosyal baskılara bir cevap değil, dışarıdan gelen Avrupa yayılmacılığı tehdidine karşı bir reaksiyondu. Bu değişimi devlet başlattı ve küçük bir elit grup uygulamaya koydu; reformun ilk elden kaymağını yiyenler de bunlar oldu. Bazı kişiler bu dönüşümü meşrulaştırmak için birtakım Islâmî gerekçeleri kullanmışlarsa da bu süreçte alttan alta yaşanan şey, kamusal hayatta ilerleme modelleri için Batıya bakılması ve dini kişisel hayatla sınırlayan laik bir bakış açısının kabul edilmesidir. Sonuç, Müslüman halkı "modernleştirmek" adına büyük ölçüde Batı etkisinde girişilen bir dizi askerî, idarî, eğitsel, iktisadî, hukukî ve sosyal reformdu. Batıdan ithal

edilen modellere borçlu olan devlet ideolojisi, hukuk ve kurumlar laikleştikçe Müslüman halkın geleneksel Islâmî temel ve meşruiyeti de yavaş yavaş değişti. Müslüman devlet adamlarının başlattığı Batılı modeller yoluyla modernleşme, iktidarı paylaşmak için değil, tam tersine kuvvetlendirmek ve merkezileştirmek arzusuyla gerçekleştirildi. Siyasal katılım, hükümetin önceliklerinden biri değildi. İdarecilerin öncelikli ilgisi, kapsamlı bir siyasal değişim değil, askerî, bürokratik ve teknolojik reformdu. Nitekim mesela Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid 1876'da ilk Osmanlı Anayasası'nı ilan etmiş ve İran'da Şah baskıya dayanamayıp 1906'da Ulusal Danışma Meclisi'ni kurmuş olsa dahi, her iki durumda da yöneticilerin mutlak iktidarını kısıtlayan ciddi anayasal reform teşebbüsleri engellenmiş ve ezilmiştir.

Modernleşmenin büyük sonuçlarından biri, hukuk ve eğitim sistemlerinde örneklerine rastlandığı üzere, yeni elitlerin ortaya çıkışı ve Müslüman halkın giderek ikiye bölünmesiydi. Her biri kendi müfredatı, öğretmenleri ve birimleriyle geleneksel dinî okullar ile modern laik okulların yan yana bulunuşu, birbirine zıt dünya görüşlerine sahip iki sınıf üretti: Modern, Batılı bir elit azınlık ile geleneksel Islâmî değerlere sahip bir çoğunluk. Modern eğitim almış yeni elit sınıflar, önceleri hep ulemanın sorumluluğunda olmuş hükümet, eğitim ve hukuk alanlarında önemli mevkilere geldiklerinde, dinî liderlerin iktidar ve otoritelerinin geleneksel temelleri de yıkıldı.

islâm modernizmi

Batılı meydan okumaya dördüncü bir tepki olarak islâm modernizmi hareketi, Islâmî gelenekçiler ile laik reforîncular arasındaki uçurumu kapatmaya çalıştılar. İslâm modernistleri, Avrupa sömürgeciliği tehdidi ve modernite taleplerine revap vermek ihtiyacıyla, 18. yüzyıl tecdid hareketinin toplumsal ilgilerini de gündemlerine aldılar.14 Laik reformcular gibi Islâmî reformcular da Avrupa sömürgeciliğine tepki verdiler ve "Batının Başarısı" algısından etkilendiler. Batı, güçlü ve başarılıydı; Müslümanlar ise hem güçsüz hem de hakimiyet ve bağımlılığa mahkûmdu. Nitekim, Batının kuvvetini oluşturan kaynakların benimsenip hazmedilmesinin şart olduğuna inandılar. 20. yüzyılın ikinci yarısında bu duruş, "süper güçlerin neo-sömürgeciliği" ithamı, "Batının Başarısızlığı" ve İslâm'ın özerkliği ve kendine yetebilirliği vurgusuna sahip Islâmî aktivizmle (köktencilik) keskin bir zıtlık içinde oldu.15

14. Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age (Oxford: Oxford University Press, 1970), özellikle 2. ve 7. bölümler.
15. John O. Voli, "Islamic Renewal and the Failure of the West," in Richard T. Antoun and Mary Elaine Hegland, bkz. Religious Resurgence: Contemporary Cases in İslam, Christianity, and Judaism (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1987), 6. bölüm.

20. yüzyılda Batıya yönelik modern Müslüman tepkilerin çoğu gibi, İslâm modernizmi de Batıya karşı aynı zamanda hem cazibe hem de ondan nefret etme gibi iki kararsız tavra sahipti. Gücü, teknolojisi, siyasal özgürlük idealleri, adalet ve eşitliği nedeniyle Avrupa'ya hayranlık duyuldu fakat emperyalist amaçları ve politikalarıyla da çoğunlukla reddedildi. Mısır'da Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh; Fas'ta Allal el-Fasi; Tunus'ta Abdülaziz es-Salabi; Cezayir'de Abdülhamid ibn Badis, Hindistan alt kıtasında Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal gibi ıslahatçılar, islâm'ın modern bilimler ve en iyi Batılı düşüncelere uygunluğunu tartıştılar. İslâm ve modern Batılı düşüncenin seçici bir terkibinin kabul edilebilirliği ve gerekliliğini vaz ettiler; geçmişi körü körüne taklit etmeyi ve yüceltmeyi ayıpladılar; modern şartlar içerisinde islâm'ı yeniden yorumlama (içtihad) haklarında ısrar ettiler; şu an uykuda ve güçsüz olan Müslüman topluluğu yeniden canlandırmak için eğitsel, hukukî ve sosyal ıslahatlar yapmak amacıyla İslâm'a dayalı bir mantıksal zemin kurmaya çalıştılar. 18. yüzyıl tecdid hareketlerinin aksine, İslâm modernizmi eski parlak geçmişi yeniden inşa etmeye çabalamadı, onun yerine Batının siyasal, bilimsel ve kültürel meydan okumasına bir tepki olarak Islâmî mirası yeniden

formüle etmek istedi. Bu gerek bilimsel ve teknolojik, gerekse siyasal (meşrutiyet ve temsilî hükümet) modern düşünce ve kurumları kabul etme noktasında Islâmî bir zemin sağladı. Söz konusu ıslahatçıların çoğu açısından, Müslüman topluluğun rönesansı (yeniden doğuşu), sömürgeciliğin nefret boyunduruğundan ulusal bağımsızlık ve kurtuluşa -Müslüman iktidarın yeniden tesisine- atılan ilk adımdı. Onların inancına göre, Müslümanlar kendi güç ve birliklerinin kaynağı olarak İslâm'a bakmalı ama yabancı hakimiyeti reddetmek ve kendi kimlik ve özerkliklerini tekrar kazanmak için de Batılı gücün sırlarını öğrenmeliydiler.
Cemaleddin Afgani (1838-1897), İslâm modernizminin çerçevesi ve programını özetledi. İran'da doğan ve eğitimine başlayan, sonra ingiliz idaresindeki Hindistan'da eğitimine devam

eden Afgani, Müslümanlara uyuşukluklarından kurtulma ve Allah'ın takdir ettiği hedef ve kimliklerine yeniden sahip çıkma çağrısında bulunarak Mısır'dan Hindistan'a kadar islâm dünyasını dolaşan bir öğretmen ve yorulmak nedir bilmeyen bir politik aktivistti. Bir yandan Mısır'da öğretmenlik yaptı, İran Şahı'na danışmanlık hizmeti verdi ve Avrupa'yı dolaştı; diğer yandan "Avrupa müdahalesi tehlikesi, buna direnmek için ulusal birlik ihtiyacı, islâm halklarının daha geniş birliğine olan ihtiyaç ve devlet idarecilerinin iktidarını sınırlamak için bir anayasa ihtiyacı"nı ifade ederek, hem Müslüman hem de Avrupalı otoritelere meydan okuyan bir mesaj vaz etti.16 Bu emperyalizm karşıtlığı, Arap birliği, Pan-Islâm (Islâmî dayanışma) ve meşrutiyet temaları onun bıraktığı mirasın en önemli unsurlarıydı.
Afgani, Müslüman ve ingiliz idareciler için baş belasıydı. O ve taraftarları, 1882 yılında Mısır'da İngiliz ve Fransız nüfuzuna karşı Urabi milliyetçi ayaklanmasına iştirak ettiler. Halkı kışkırttığı ve Tütün Protestosu'nu desteklediği için 1891'de İran'dan sınır dışı edildi. Afgani Osmanlı Sultanı Abdülhamid tarafından istanbul'a davet edilmesinin ardından, iran'da Şah Nasıreddin'in Afgani'nin meşhur bir takipçisi tarafından öldürülmesiyle 1896'da tutuklandı.
Afgani, dünyasının kötü gidişatı, siyasal çöküşü ve dinî durgunluğundan Avrupa yayılmacılığını, baskıcı devlet adamlarını ve dinî yapıyı sorumlu tuttu. Ulema ve onların gerici islâm yorumlarına eleştirel yaklaşan Afgani, bir yenilenme ve değişim mesajı vaz etti. Avrupa ve onun modernite ölçütüne bir cevap olarak formüle edilen bu mesaj, daha çok "Protestan islâm" gibi bir şeydi. Hakikaten, Afgani, İslâm'ın, ondan önceki Hıristiyanlıkta olduğu gibi, bir Martin Luther'e ve bir reformasyona ihtiyacı olduğuna inanıyordu.17 İslâm ilerleme, değişim, akıl ve bilim diniydi, güçlü etik vurgulara sahip bir dindi. Islahatçılar bu özel-

16. Hourani, Arabic Thought, s. 109.
17. Ibid., s. 122.

İlklerin İslâm tarihinde, İslâm'ın geçmişteki gücü ve haşmetinin kaynağı içinde bulunduğunu iddia ettiler. Müslümanlar zengin bir islâm medeniyeti üretmiş ve böyle bir medeniyete sahip olmuşlardı; bu sebeple Afgani akıl, felsefe ve bilimin islâm'a yabancı olmadığı gibi bunların sadece Batı ürünleri olmadığını da savundu. Benzer şekilde, islâm bir zamanlar muzaffer bir topluluğu birleştirmiş ve onlara kılavuzluk etmiş, bir sosyal bağ oluşmasını sağlayabilmişti. Emperyalizm karşıtlığı gibi Müslüman birliği de, siyasal ve kültürel bağımsızlık için bir ön şart anlamında varlığını devam ettirdi.
Afgani'ye göre, boyunduruk altındaki topluluğu yeniden canlandırmak, Batıyı görmezlikten gelmek ya da reddetmekle değil, onunla yüzleşip etkili bir mücadele yapmakla mümkündü. Batı, hem sorun hem de çözümün bir parçasıydı. Bir yandan, Avrupa söz konusu topluluğun kimlik ve özerkliğini baskı altında tutup tehdit etmişti. Diğer yandan, islâm topluluğu da ulus ve ulus-aşırı ölçekte kimlik ve güç kaynaklarını nasıl kullanacağına dair Batıdan bir şeyler öğrenmek zorundaydı. Nitekim, bilim ve teknolojiye ek olarak Afgani, seçilmiş meclisler yoluyla meşrutiyet ve siyasî katılım gibi siyasî fikirler ortaya attı. islâm ve

Müslüman dayanışmasının yeniden canlandırılması, nihaî hedef olan Batı hegemonyasından kurtuluş ve Müslüman refahının yeniden tesisine erişmek için kilit konulardı.

Afgani öncelikle bir siyasî aktivist iken, onun himayesindeki Muhammed Abduh da (1849-1905), islâm modernizminin entelektüel ve sosyal ıslahat boyutlarını geliştiren kişiydi. Abduh'un Selefiye hareketi, Peygamber'in sünnetini takip eden ilk Müslüman topluluğun yaşlılarından (selefi) yola çıkan Islâmî modernist ıslahatçı tespitleriyle meşruiyet aradı. Abduh, dinî eğitim almış Mısırlı, bir âlimdi, islâm öğretisinin en eski merkezi olan el-Ez-her Üniversitesi'nde ve Ezher mezunlarını devletin önemli mevkilerine hazırlamak için modern müfredatla eğitim veren yeni bir kolejde, Daru'l-Ulum'da ders verdi. Afgani'nin en azimli ilk öğrencilerinden olan Abduh, sosyo-politik reform üzerine makale-

ler yayınlarken Afgani'yle çok yakın çalışma imkânı buldu ve Urabi ayaklanmasına katıldığı için onunla birlikte Paris'e sürgün edildi. Fransa'da beraberce gizli bir cemiyet kurdular ve Afgani'nin Islâmî reform ve sömürgecilik karşıtı düşüncelerini duyuran bir gazete çıkardılar.

Sürgünden döndükten sonra Abduh siyasî aktivizmden uzaklaştı ve entelektüel, dinî, eğitsel ve sosyal ıslahatlar üzerine çalışmaya başladı. Yayınlanmış eserleri arasında Kur'an yorumları ve ilahiyatı tahlil eden el-Menâr (Fener Kulesi veya Cami Minaresi) mecmuası da vardı. Abduh, vahiy ve aklın bağdaşabilirliğini vaz etti, geleneğin körü körüne taklit edilmesini kınadı ve modern hayatın taleplerini karşılamak için islâm'ın yeniden yorumlanma meşruiyeti ve ihtiyacını en ön sıraya koydu. Ulemayı, özelde el-Ezher Üniversitesi'nin müfredatını ve dinî mahkemeleri ıslah etmeye çalıştı, ibadetle ilgili hükümlerin değiştirilemezliğine karşın İslâm'ın sosyal yasamasının [teşri] büyük ölçekli değişimlere konu olabileceğini iddia ederek, şer'î hukukun ıslahı için mantıkî bir zemin sağladı. Mısır müftüsü olarak Abduh'un bu resmî fikirleri, Avrupa'nın süslü giyim kuşamından banka faizi, evlilik ve boşanmaya kadar geniş bir reform yelpazesini kapsıyordu.

Muhammed Abduh, ayrıca Müslüman kadınların toplum içindeki statülerini iyileştirme amacına yönelik hukuk ve eğitim ıslahatlarının da öncüsüydü. Çok-eşliliğin ve onun Müslüman aile üzerindeki olumsuz etkilerinin tenkitçisi olan Abduh, Peygamber zamanında çok eşliliğe -Arabistan'da hüküm süren sosyal şartlar nedeniyle- bir imtiyaz olarak izin verilmiş olduğunu savundu. Abduh, aslında Kur'anî idealin (Kur'an 4:3 ve 4:129) tek eşlilik olduğu sonucuna varan modernist bir Kur'an yorumu sundu. Ona göre, Kur'an'ın bir eşten fazlasına müsaade etmesi, her ikisi de pratik açıdan mümkün olmayan eşit hak ve tarafsızlık şartına bağlıydı. Muhammed Abduh'un bu Kur'an yorumu, çoğu islâm ıslahatçısı tarafından benimsendi ve birçok hükümetin çok-eşliliği sınırlayan Müslüman aile hukuku ıslahatına modern bir cevaz sunmuş oldu.

Öte yandan, bir hukukçu olan Abduh'un dostu Kasım Emin (1863-1908), islâm modernizminin feminist boyutunu geliştirdi. Emin, iki tartışmalı kitabında (Kadınların Özgürleşmesi ve Yeni Kadın) Müslüman kadınların gayri Islâmi bir şekilde itaat ettirildiklerini ve aile ve toplumun kötüye gidişinin başlıca sebebinin de bu olduğunu ifade etti. Emin, kadınların özgürleşmesini milliyetçi hamlelere bağladı. Kadınların esirliği, ulusal kalkınmayı geciktirdi. İslâm'da kadın-erkek eşitliğini tartıştı, peçe ve kadınların toplumdan tecrit edilmesinin gayri Islâmi olduğunu beyan etti, görücü usulü evliliğin olumsuzluklarını ve erkeğin boşanmadaki sınırsız hakkına karşın kadının böyle bir hakka sahip olmayışını eleştirdi. Onu Batı taklitçiliğiyle suçlayan birçok dinî ve milliyetçi liderin eleştiri ve saldırılarına rağmen, Emin bir sonraki kuşaktan Hûda Şaaravi gibi Mısırlı feministlere ilham kaynağı oldu.

Orta Doğuda Cemaleddin Afgani ve Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han gibi islâm modernistleri modern bir reform gündemini paylaşsalar da, politik istikamet ve amaçları bakımından, özellikle de Batıya karşı tutumlarında farklıydılar. Sömürgecilik karşıtı fikir ve eylemleriyle Orta Doğuda çok etkili olan Afgani'nin aksine, Ahmed Han ingilizlere sadıktı Milliyetçilerin sonradan I. Kurtuluş Savaşı diye adlandıracağı 1857 Askerî Ayaklanması'nı yaşamış olan Ahmed

Han, hayatını, İngiliz idaresindeki Hindistan'da Müslüman halkın ayakta kalmasına adadı. Ahmet Han'ın iki amacı vardı: Birisi, gücünü kaybetmiş mağlup Müslüman halkı yeniden iyileştirmek, diğeri ise bizatihi islâm'ın ingiliz çıkarları için tehdit oluşturmadığına onları ikna etmek. Ahmed Han, modern değişime cevap verebilmek için yeni bir ilahiyat çağrısında bulundu. Yazıları ve faaliyetleriyle, söz konusu yeniden yorumlama ve ıslah sürecine katkıda bulundu. Ahmed Han, özellikle eğitim alanındaki ıslahatlar ile yeni bir Müslüman lider kuşak yetiştirilmesi üzerine yoğunlaştı. Camb-ridge Üniversitesi'ni örnek alan Anglo-Muhammedî Şark Koleji'ni (1920'de adı Aligarh Müslüman Üniversitesi olarak adı de-

ğişti) kurdu. Aynı zamanda, gerek İngilizleri "İslâm düşmanları" olarak defterden silen ulemaya, gerekse İslâm'a bağlılıklarından dolayı Müslümanları mahiyetleri itibarıyla siyasal bir tehdit olarak gören İngilizlere karşı çıkmaya çalıştı. Nitekim kendi kabuğuna çekilme politikasını savunan Müslüman eğilimine muhalefet etti ve hakim ingiliz inancının aksine, gayri Müslim ülkelerde yaşayan Müslümanların ülkelerine sadık vatandaşlar olabileceklerini iddia etti. Başarılarına rağmen, Ahmed Han'ın Batıyla yakınlığının tespiti, sömürge idaresi altında büyük acılar çeken insanların onu kınamasına yol açtı. Ahmed Han'ın Batılı kıyafet giyme, Avrupai bir hayat tarzı benimseme ve Kraliçe Viktorya'nın sunduğu şövalyeliği kabul etme gibi kararlarının belgelediği Batıya olan güçlü meyli, onun siyasal ve kültürel bir kapitülasyon (imtiyaz) olarak bu sadakatini ve ıslahatçılığını reddeden birçok ulema ve sömürge karşıtının güçlü eleştirilerine neden oldu.

Hindistan'da Muhammed İkbal (1875-1938) ve Mısır'da Taha Hüseyin (1889-1973), milliyetçi hareketlerin serpildiği ve laik bir yönelimin ortaya çıktığı modernist reformun bir sonraki aşamasını temsil ettiler. Her ikisi, değişimin de iki kanadını örneklediler: İslâm modernisti ve laik milliyetçi.

ikbal, geleneksel terbiye ile Batının dostluk anlayışını birleştirdi. Almanya ve ingiltere'de öğrenim gördü, Münih'te felsefe alanında doktora yaptı ve Londra'da hukuk tahsil etti. Meslek itibarıyla bir hukukçu olsa da Güney Asya'nın büyük şair-felsefecisi olarak tanınır, ikbal, islâm sentezi ve içtihadını yapmak için kendisine göre Batının ve Doğunun en iyilerini, islâm mirası ile Batı felsefesini (Hegel, Bergson, Fichte ve Nietzsche) birleştirdi. Düşüncelerinin reformist boyutu ve Batı düşüncesine açıklığı, İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden İnşası adlı kitapta özetlemiştir:

Yeni kuşakların inançlarında artık yeni bir yön talep etmelerine şaşırmayın. Bu yüzden, İslâm'ın yeniden uyanışıyla birlikte, bağımsız bir ruhla, İslâm'da teolojik düşüncenin revizyonu ve gerekirse yeniden inşası hususunda Avrupalıların ne

düşündüğü ve onların ulaştığı sonuçların bize ne ölçüde ; yardım edebileceğini sınamak lazımdır.18

Afgani gibi İkbal de Hıristiyanlığın yapmış olduğu türden bir Islâmî reformasyon ihtiyacından bahsetti: "Biz bugün Avrupa'daki Protestan Reformasyonu'na benzer bir dönemden geçmekteyiz ve Luther hareketinin ortaya çıkışı ve sonuçlarının öğrettiği dersleri göz ardı etmemeliyiz."19

İkbal, Batıdan bir şeyler ödünç aldı ama kör bir taklitçi değildi. Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizmine keskin eleştiriler getirdi. Batının dinamik ruhu, entelektüel geleneği ve teknolojik başarılarına hayranlık duymasına rağmen, sömürgecilik ve emperyalizm aşırılıklarına, kapitalizm sömürüsüne, Marksizmin tanrıtanımazlığına ve laikliğin ahlâkî çöküşüne itiraz etmiştir. Ahmed Han gibi İkbal de, Batılıların İslâm'ı "bir cihad dini" diye karakterize etmesine karşılık İslâm'ın bir barış dini olduğunu savunmuştur: "Her türlü siyasî ve sosyal fesat (karışıklık) kınanmıştır... Islâmın ideali, ne pahasına olursa olsun sosyal barışı sağlamaktır."20 Ahmed Han'ın aksine daha çok Afgani gibi İkbal de, ümmeti kendi siyasî bağımsızlığını ve tarihteki haklı yerini alması için canlandırmak istedi. Modern Müslüman toplumlar için alternatif Islâmî modeller geliştirmeye girişti. Islâmî geleneklere yönelerek, demokrasi ve

meclis hükümeti gibi Batılı kavram ve kurumların Islâmî karşılıklarına temel olabilecek Islâmî ilke ve değerleri "yeniden keşfetme"ye çalıştı.
Her ne kadar milliyetçiliğin Islâmî ulus-üstü topluluk ideali yahut Pan-İslâm'ın antitezi olduğuna inanıyorsa da ikbal yine de bunun uygulamada gerekliliği ve faydasını kabul etti. Ona göre, Müslümanlar bağımsızlıklarını kazanmalı ve yerel ve bölgesel topluluklarını yeniden inşa etmeliydiler. Sir Seyyid Ahmed

18. Muhammad Iqbal, The Reconstruction oj Religious Thought in islam (Lahore: Muhammad Ashraf, 1968) s. 8.
19. Ibid., s. 163.
20. Muhammad Iqbal, "İslam as a Social and Political ideal," in S. A. Vahid, der., Thoughts and Rejlections ojlqbal (Lahore: Muhammad Ashraf, 1964), s. 35.

Han'ın sadakatinin aksine, ikbal Hindistan'da ingiliz egemenliğine son verilip Müslüman milliyetçiliğinin yapılandırılmasını ilk dile getiren kişilerdendi. Aslen Hindistan milliyetçisi olmasına rağmen, Hinduların çoğunlukta olduğu bir devlette Müslüman azınlığın kimlik ve refahından endişe etmesinden sonra Birleşik Hindistan rüyasından uyandı, Müslüman Birliği'ne katıldı ve ayrı bir Müslüman devlet çağrısı yaptı. /
İkbal'in Islâmî ıslahatçılığının aksine, Muhammed Abduh'un eski öğrencilerinden olan Taha Hüseyin, Mısırlı yeni genç kuşağın laik Avrupa'ya sürüklenişini örnekler. Onun hayatı ve yetiştirilme tarzı, Mısır toplumunda ikileşen eğitimi ve bölünen kimlikleri yansıtır. Taha Hüseyin küçük yaşlarda gözlerini kaybetmesine rağmen, dinî eğitim veren bir köy okulunda eğitimine başlamış, sonra da Kahire'nin yüksek öğreniminin iki önemli üniversitesine, Islâmî öğretilerin merkezi olarak ünlenen el-Ezher Üniversitesi ve yeni modern bir millî üniversite olan Mısır (Kahire) Üniversitesi'ne devam etmişti. Bunun takiben, Hüseyin Fransa'da 4 yıllık bir öğrenim gördü (1915-19) ve Sorbonne Üniversitesi'nden doktorasını aldı. Uluslararası çapta tanınan bir yazar ve eğitimci oldu ve Eğitim Bakanlığı yaptı. (1950-52).
Taha Hüseyin, siyasî ve kültürel hayatta önemli yerlere gelen ama toplumun modern ihtiyaçlarının ancak din ve siyasetin ayrılmasıyla karşılanabileceğine inanan bir grup Abduh taraftarını temsil eder. Belki de 20. yüzyılın başlarında Müslümanların karşılaştığı kültürel kavşakları ve yeni yeni oluşan Müslüman elitlerin Batılı yönelimlerini, Hüseyin'in Mısır'da Kültürün Geleceği adlı kitabından daha iyi hiçbir kitap temsil edemez. Bu kitap, gelecekte kuvvetli olmanın yolunun, Islâmî geçmişe dönüş veya Islâmî modernlik yoluna girişle değil; Batılı liberal, laik reformun azimli bir takibiyle başarılabileceği sonucunu çıkaranların gerekçelerini sunar. Batıdan alınacaklar hususunda seçici olmaktan bahsetse de Hüseyin'in bir başarı modeli olarak Batının cazibesine kapılmış olduğu, hem söyleminde, hem de Batılı kalkınma modellerine güveninde gayet açıktır.

Taha Hüseyin ve onun kuşağından çoğu kimse, Batı tenkitçisi olmayıp, Batı hayranlarındandı. Hüseyin, Avrupa'dan siyasî bağımsızlığı kazanmak için mücadele vermiş olsa da Mısır'ın kökleri (aynı zamanda, geleceği) ile islâm'ın köklerinin ayrışmaz bir şekilde Batıyla iç içe olduğunu düşündü. Gerçekte, Mısır'ın Doğuya değil, Batıya ait olduğunu savundu. Mısır ve Batının müştereken paylaştığı dinî ve coğrafî kökenlerin (bir Allah, Akdeniz) altını çizdi. Tıpkı, kökleri Orta Doğu'ya uzanan Hıristiyanlığa kucak açtığında Avrupa'nın Batılı olmasına bir halel gelmediği gibi, Mısır da islâmiyet'i kabul ettiğinde Doğulu olmamıştır. Benzer şekilde, Hüseyin "islâmiyet'in özü ve kaynağı, Hıristiyanlığın özü ve kaynağıdır... Hayır, Akdeniz çevresinde yetişen ve ondan etkilenen insanlar arasında entelektüel ve kültürel farklılıklar bulunmamaktadır"2! dedi. Hüseyin laikliğin uzun süredir Mısır geleneğinin bir parçası olageldiğini de ifade etti: "Müslümanların kadim zamanlardan beri farkında olduğu ilkeyi dünya daha yenilerde tasdik etmiştir ki; o da siyasî bir sistem ile bir dinin farklı şeyler olduğu, pratik temeller açısından bir anayasa ile devlet huzurunun her şeyin üstünde olduğudur."22 Nitekim Hüseyin'in vardığı sonuca göre, modern

Mısırlıların sofra adabı ve demir yollarından siyasî, hukukî ve eğitim sistemlerine kadar Avrupa âdetleri ve kurumlarını benimsemeleri çok doğaldı. 23 Birçok açıdan, Taha Hüseyin'in (ve Afgani ve Abduh'un öteki talebelerinin) laiklik gayretleri, İslâm modernizminin karışık mirasına delalet eder. Bu, hem bir başarı hem de başarısızlıktı. Modernistler, modern ıslah için islâm temelli gerekçeler ürettiler. Birçok dinî liderin reddedici eğilimleri ve laik kişilerin öykünmeci ve benzeşmeci yönelimlerine bir alternatif sundular. Modernistlerin yazıları, yayınları, dersleri, eğitim ve sosyal kurumlar kurmaları, islâm modernizminin fikir ve değerlerini Müslü-

21. Taha Husayn, "The Future of Culture in Egypt," in John J. Donohue and John L. Esposito, islam in Transition: Muslini Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982) s. 74-75.
22. Ibid.,s. 74.
23. Ibid.,s. 75. ;

?' •" ?;. ?-..-• -!'??? ' - ? ? '? ?'?• -

man söyleminin parçası yaptı ve zaman içinde de bunlar Müslüman düşüncesinin ana-damarı haline geldi. Afgani ve Abduh'un düşünce mirası, sadece Arap toprakları ve Kuzey Afrika'yı değil, uzaktaki Endonezya'yı da etkiledi. Ahmed Han ve ikbal, Güney Asya ve ötesinde önemli kültürel ve entelektüel kuvvetlerdi. Bununla birlikte modernist liderler onların fikirlerini sistemli bir biçimde geliştirip uygulamaya sokacak düzenlemeler yapmakta başarısız oldular. Bu başarısızlığın en iyi görüleceği yer, takipçilerin büyük kısmının daha laik bir yola yönelmeyi tercih etmeleridir. Tıpkı büyük Mısırlı milliyetçi lider Sad Zagul gibi Taha Hüseyin de bu tercihin ön sırada gelen bir örneğiydi.

islâm modernizmi, öncelikle entelektüel bir hareketti. Birleşik bir hareket ya da kalıcı örgütler ûretmediyse de Müslüman topluluğun kalkınması ve Batıya karşı tavrı üzerindeki etkisi muazzamdı: islâm modernizmi, Müslümanlara geçmiş iktidar ve ihtişamlarını hatırlatarak onların hislerini canlandırdı; İslâm'ın modern bir ideolojik yorumuna vesile oldu; ve islâm ile modern Batılı sosyo-politik reformun bağdaşabilirliğinin gösterilmesine zemin hazırladı. Çoğu ıslahatçı, Batılı fikir ve teknolojiyi uyarlama ile Batı emperyalizmini reddetme arasında ayrım yaptı; sömürge karşıtlığı ile Müslüman birliği, özerkliği ve bağımsızlığını teşvik etti. Bu nedenlerden dolayı Cemaleddin Afgani ve Muhammed ikbal gibi adamlar, Müslüman milliyetçiliğinin babaları olarak hatırlanagelirler. " •'"''..

Milliyetçi hareketler ve uzun bağımsızlık yürüyüşü

Birbiriyle ilişkili iki mesele olarak millî kimlik (milliyetçilik) ve bağımsızlık, iki büyük Dünya Savaşı arasındaki dönemin başat konularıydı. Mizahi bir şekilde, laik ve Islâmî ıslahatçılar Batıyı aynı anda hem olumlu hem de olumsuz bir kuvvet olarak gördüler. Milliyetçilik bir yandan Batı emperyalizmine, Avrupa sömürge idaresine karşı bir reaksiyon iken; diğer yandan da bir anlamda Batılılaştırıcı reform yüzyılının bir ürünüydü. Milliyetçilik ve

bağımsızlık hareketlerine katılanların çoğu, eğitimlerini Batıya borçluydular; Fransız Ihtilali'nin (özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi) liberal milliyetçi inanç ve ideallerinden, daha özelde demokrasi, anayasal hükümet, meclis yönetimi, insan hakları ve milliyetçilik gibi modern Batılı politik değer ve kurumlardan etkilenmişlerdi. Siyasî sadakat ve dayanışmanın müşterek inanç üzerine temellenen ulus-üstü islâm topluluğu {ümmet) içinde hakim olduğu geleneksel Islâmî idealin aksine, modern milliyetçilik, din üzerine değil, ortak dil, bölge, etnik bağlar ve tarih üzerine temellenen millî toplulukları temsil etmiştir.

islâm, sömürge karşıtı bağımsızlık hareketleri ve modern milliyetçiliğin gelişmesinde önemli bir rol oynadı. Arap, Mısır, Cezayir, Tunus, Fas, Iran, Pakistan, Malezya ve Endonezya gibi yerel ve bölgesel milliyetçiliklerin gelişmesinde farklı ölçülerde bir etken olarak iş gördü. Ancak, din, etkenlerden biriydi ama hepsi değildi. Yerel bağlamların şartlandırıcılığı çerçevesinde İslâm'a müracaat, bölgesel olarak ve ülkeden ülkeye değişkenlik gösterdi. Bazı

yerlerde islâm milliyetçiliğin ayrılmaz bir parçası iken, başka yerlerde laik milliyetçiliğin altında yer aldı. islâm dünyasının birçok kısmında, Islâmî ıslahatçılık (modernist hareket) ile milliyetçilik, potansiyel bir kuvvet oluşturmak için birleşti. Islâmî ıslahatçılığın önemli temaları, milliyetçi ilgilere ilham verdi ve onları tamamladı: Siyasal ve kültürel asimilasyon tehdidine karşı Müslüman kimliğin muhafazası ve ümmetin ihyası; özerklik ve bağımsızlığı elde etmek için Müslüman birliği ve dayanışmasının sağlanması. Kuzey Afrika, Iran ve Güney Asya'da İslâm, örgütler ve bunların iletişimi için ortak bir kimlik ve bağlılık, ideoloji ve semboller, liderlik ve (cami gibi) merkezler sağladı. İslâm'ın savunulmasına yönelik "İslâm tehlikede!" ve "Allahu Ekber" (Allah en yücedir) gibi geleneksel çağrılar, birçokları için toparlayıcı ve canlandırıcı haykırışlardı. Islâmî liderler ve kuruluşlar, bağımsızlık hareketleri ve milliyetçi hareketler içinde çoğunlukla kilit aktörlerdi.

 Doğu Arapları
İslâm, Arap ve Mısır milliyetçiliğinin ilk gelişiminde pek de önemli olmayan bir rol oynadı. Arap milliyetçiliğinin ilk kıvılcımları, Batıdan ziyade, Osmanlı idaresine bir tepki olarak tutuştu. Arap Hıristiyan Edebi Hareketi'nin, dinden ziyade edebiyat ve tarihte kökleşmiş bir toplum kimliği hissiyle beraber Arap dili üzerindeki vurgusu ile Osmanlı vurgusunu etnik ve dilsel Türk kimliğine kaydıran Jön Türkler'in Türkleştirme Programı, 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında dil, kimlik ve siyasî özerklik meseleleri üzerine Araplar ile dinî ve etnik azınlıklar (Balkan, Yunan, Suriyeli) arasında oluşum halindeki milliyetçi duyguları besledi.24 Geleneksel ulus-üstü Islâmî ve saltanat şeklindeki hükümet biçimleri, ortak dil, toprak ve etnik bağlara dayalı modern milliyetçilik biçimlerinin heyecanlarını tecrübe etti. Bununla birlikte, Arap ve Mısır milliyetçiliği, gerçekten de I. Dünya Savaşı'nın sonuna kadar herhangi bir şekil almadığı gibi, Avrupa tahakkümünden kurtuluş mücadelesinde etkili bir araç olarak da işlev görmedi. Gerek süregelen Batı tehdidi, gerekse Müslüman direncinin artışını yansıtan iki etken, özellikle önemliydi. 1920'de, I. Dünya Savaşı'nda Almanya'yı desteklemesinin cezası olarak ittifak Devletleri Osmanlı Imparatorluğu'nu parçaladı ve buradan birçok modern ulus-devlet çıktı. Sevr Antlaşması ile, İngiltere ve Fransa bir manda sistemi kurdular. Buna göre, ingiltere Filistin (bugünkü Ürdün dahil) ve Irak üzerinde kontrolü ele geçirirken, Fransa da Suriye'yi (bugünkü Lübnan dahil) yönetimine aldı. Suudi Arabistan'ın bir bölümü olan Hicaz ise bağımsız kaldı. Aynı zamanda, Avrupa emperyalizmine karşı mücadele, Islâmiyetin farklı derecelerde etkili olduğu milliyetçi bağımsızlık hareketlerinin gelişimiyle yoğunlaştı.
Arap ve yerel milliyetçiler kendi Islâmî miraslarının teyid edilmesini gerekli görürken; islâm, öncelikli vurgusu ortak dil, tarih,
24. Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), s. 308 vd.

gelenek ve toprak gibi diğer etkenler olan laik milliyetçi biçimlere tâbi oldu. Nitekim mesela Mısır'da Mısırlı milliyetçi liderler Sad Zagul (ö: 1927) ve Taha Hüseyin gibi Afgani ve Abduh'un talebeleri de laik bir Mısır milliyetçiliği yolunu izlediler.
Afgani ve Abduh'un talebelerinin laikliğe kayışına, Muhammed Abduh'un ıslahatçı geleneğini devam ettiren Reşid Rıza (ö: 1935) karşı çıktı. Ama yine de, I. Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde ortaya çıkan siyasî gerçekler, Rıza'yı daha muhafazakâr ve Batı karşıtı bir konuma itti. Müslümanların ulus-üstü islâm ideali ve kimliğini savunmasına karşılık, Rıza pragmatik açıdan ve gönülsüzce modern devletler ve milliyetçilik gerçeğini -aslında onun tercihi bunları büyük islâm ümmetinin üyelik ve dayanışma duyguları içinde eritmek idiyse de— kabul etti. Mısırlı modernistlerin, özellikle de Afgani ve Abduh'un eski talebelerinin yavaş yavaş artan laiklik eğilimleri, Rıza'nın, Suudi Arabistan'ın tek taraflı ilan ettiği islâm devletine giderek artan hayranlığında ve daha önce kendisinin muhafazakârlıkla suçladığı dinî liderlerle aynı çizgiye gelmesinde etkili oldu. Nitekim Rıza geri kalan hayatında modern akılcılığın sonuçları olarak gördüğü Müslüman toplumun laikleşmesi ve Batılılaşmasından etkilendi. Giderek, islâm

modernizminin açıklığından kültürel senteze yöneldi. Daha ziyade, İslâm'ın kendine yetebilirliği ve evrenselliğini vurguladı ve Batı tehdidine karşı daha eleştirel bir tavır takındı. Rıza'nın savunmacı ve tartışmalı duruşu, hem İslâm modernizimin red ile kültürel asimilasyon arasında sağlam bir orta zemin oluşturmadaki başarısızlığını yansıtmış, hem de Batı karşıtı ve bilinçli bir şekilde kendi içinde yeterli İslâm ideolojisine sahip olan —Mısır'da Müslüman Kardeşler ve Pakistan'da Cemaat-i Islâmî gibi— aktivist Islâmî örgütlerin ortaya çıkacağını haber vermiştir.

Batıdaki Araplar (Kuzey Afrika, Mağrib)

Kuzey Afrika'da, Afgani ve Abduh'un Selefiye hareketinden ideolojik olarak ilham almış Islâmî ıslahatçılık, I. Dünya Sava-

şı'ndan sonra milliyetçi hareketle yakın bir ittifak kurdu. Kuzey Afrikalı ıslahatçılar, Fransız idaresine ve kültürel asimilasyon tehlikelerine karşı çıktılar, kendi Arap ve islâm kimliği ve miraslarının yeniden canlandırılması ihtiyacını vazederek ve modernist bir islâm yorumuna taraf oldular. Söz konusu ıslahatçılar, Arap-Islâm mirası temelinde bağımsızlık ve millî kimliği vurgulayan ilk milliyetçi örgüt ve partilerin kurucu ve liderleri arasındaydılar: 1946'da Fas'ta dinî yönelimli istiklal Partisi'ni kuran Allal el-Fasi; I. Dünya Savaşı'ndan sonra Tunus'ta Destur Partisi'nin kurucusu Abdülaziz Sa'alebi; ve 1931'de Cezayir Ulema Cemiyeti'ni teşekkül ettiren Abdülhamid ibn Bedis (Bin Bedis, 1889-1940).

Din, hem dinî hem de laik zihniyete sahip Müslümanlar tarafından kullanıldı. Çünkü bu kişiler dinin kitlesel hareketi başlatabilecek yerel dinî (tarikat ve Sufi) farklarla beraber, etnik ve kabile farklılıklarını da aşma yeteneğinin farkındaydılar. İslâm, Fransız idaresi ve kültürel asimilasyon tehdidine karşı, bir millî birlik ve kimlik sembolü olarak kullanıldı. İslâm, h^k desteğini harekete geçirmek ve Fas ve Cezayir'de Araplar ile Berberiler arasındaki anlaşmazlığı çözmek için etkili bir araç oldu.

İran

Iran, bağımsızlığını elinde tutması bakımından, Arap dünyasının büyük kısmı ve Güney Asya'dan farklıydı. Ama yine de, ingiliz ve Rus emperyal maksatlarına karşı incinebilir konumdaydı: Güney iran'da ingilizler, kuzeyde Ruslar Iran egemenliğini tehdit ettiler, iki olay, Iran milliyetçiliğinin gelişiminde çok etkili oldu: Tütün Protestosu (1891-92) ve Meşrutiyet Devrimi (1905-11). Bunlar, kendi içinde Batı etkisine yönelik farklı tepkilerdi, ilki, iran'ı dış nüfuz ve ekonomik bağımlılıktan korumak arzusuyla yönlenirken; ikincisi, Batı kaynaklı meşrutiyet reformuyla Şah'ın keyfî iktidarını sınırlandırma ihtiyacından kaynaklandı.

İran Şahı, 1890'da tütün satışı ve ihracatını bir İngiliz şirketinin tekeline bıraktığı zaman, tüccarlar ve Müslüman dinî liderlerin yön verdiği ulus çapında bir boykot ve grev düzenlendi. Protestocular, ekonomik imtiyazların yabancı idaresine götüren en büyük adımlar olduğunu söyleyen Şah'ın danışmanı Cemaleddin Afgani'nin desteğini aldılar. Öncü bir din adamı olan Ayetullah Hasan el-Şirazi de, sigara içmeyi yasaklayan ve camilerin protestocuların merkezi olmasını sağlayan bir fetva verdi. Rus müdahalesinden korkan Şah, protestocuların taleplerini kabul etti.

Tütün Protestosu'ndaki başarı ve ülkeyi yönetenlerin keyfi uygulamalarını sınırlama arzusu, camileri direnç ve sığınak merkezleri olarak kullanan dinî liderlere, Meşrutiyet Devrimi'nde toplumun diğer kesimleri -toprak sahipleri, tüccarlar, komutanlar- ile yeniden birleşme noktasında cesaret verdi. Her ne kadar Şah başlangıçta Batı tarzı anayasa taleplerine direnç gösterdiyse de, halk protestoları ile ingiltere ve Rusya'nın baskıları 1906'da Millet Meclisi'nin kurulmasına yol açtı. Bununla birlikte, idareciler değişince, müteakip yıllarda iran'ın milliyetçi kazanımları buharlaştı ve İngiltere ve Rusya kendi etki alanlarını oluşturabildiler. Yine de, 19. yüzyıl sonu 20. yüzyılın başında yaşadığı tecrübenin bir sonucu olarak Iran milliyetçiliği, Islâmî bir unsur da içeren güçlü bir reaksiyonla dış etki ve hakimiyete karşı çıkmaya başlamıştı.

Güney Asya
Güney Asya'da, hem Pan-Islâmist, hem de Müslüman milliyetçi hareketler, Avrupa sömürgeciliğine bir karşı tepki olarak gelişti. Zaman zaman İngilizler'e karşı münferit ayaklanmalara rağmen, Müslümanlar I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğunun Almanya'yla ittifakını desteklemediler, genelde İngiliz yanlısı kaldılar. Bununla birlikte, savaşın sonunda Müttefiklerin Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalama ve halifeliği kaldırma planı, Müslüman dünyanın ilgisini bir anda bu noktaya çekti. Pan-Islâ-

mist hisler kabardı. Hatta 1919'da bu yüzden Hindistan'da Hilafet Hareketi başladı. Ne var ki bir yıl geçmeden, Müslümanların korkuları 1920'de Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanıp manda idaresine girmesiyle gerçek oldu. Hilafet Hareketi, Türkiye'nin kurucusu Kemal Atatürk'ün 1924'te halifeliği resmen kaldırmasına dek devam etti. Ama onun emperyalizm karşıtı millî bağımsızlık ruhu, Hindistan Millet Meclisi'ne taşındı. Büyük dinî grupların liderlerinin içinde bulunduğu Hindistan'daki büyük milliyetçi hareket de bu ruhtan istifade etti.
Fakat 30'lu yıllarda, Müslüman ayrımcılığı artmıştı. Hindu ve Müslüman ahali arasında giderek artan çatışma ve 1937'deki bölgesel seçim sonuçları, Müslüman Birliği'nden Muhammed Ali Cinnah ve Muhammed İkbal'i, Hindistan'da toplumsal kategoriler içinde oy kullanma eğiliminin Müslüman topluluğun kimliğini tehdit ettiğine ve pekâlâ bağımsız bir Hindistan'da Hindu çoğunluğun hakimiyetini sonuç verebileceğine inandırdı. Müslüman Birliği, gitgide bağımsız bir İslâm devleti talep etti ve Müslüman milliyetçiliğinin başlıca savunucusu oldu. Cinnah'ın laik tavrı ve Batılı hayat tarzına rağmen, Müslüman Birliği'nin daha laik eğilimli liderleri, ölü sicilinin üstesinden gelmek için İslâm'a daha büyük vurgu yaptılar. Islâmî slogan ve semboller, birbirinden kopuk Müslüman grupların Müslüman bir ülke talebiyle hareketlenmelerinde etkili oldu.
Ironik ve şaşırtıcı bir şekilde, Müslüman Birliği'nin Islâmî politikaları, dinî liderler arasında pek rağbet görmedi. Dinî liderlerin çoğu, millliyetçilik ile islâm'ın birbirine zıt olduğu noktasından hareketle, Birliğin ayrı bir Müslüman devlet çağrısını desteklemeyi reddetti. Milliyetçiliği kınamalarının gerekçeleri ise farklıydı Kimi Avrupa karşıtlığı, kimi yerel siyaset, kimi de dinî inançtan etkilendi. Milliyetçilik, dar, hususiliği islâm evrenselliğine ters düşen ve anlaşmazlık çıkarıcı Batılı bir kavram olarak görüldü. Dinî bir âlim ve halk lideri olan Ebu'l-Hasan Ali Nedvi, milliyetçiliğin "Batılı zihniyetin nitelikleri olan dar bir ulus hissi, ırkçı önyargı ve coğrafî bölünmeye gösterilen abartılı bir itibar ol-

duğu"nu ifade etti.25 Cemaat-i Islâmî'nin diğer meşhur dinî lideri ve kurucusu olan Mevdudî'nin ifadesine göre de "İster ekonomi ve siyaset, isterse meşru medenî hak ve ödevler alanında olsun, İslâm prensiplerini kabul edenler, herhangi bir ulus, sınıf ya da ülke ayrımıyla bölünmüş değildir."26
Hint dinî liderlerinin Müslüman milliyetçiliğine itirazları, büyük kısmı islâm'ın milliyetçilikle uyuşmazlığı üzerine yapılsa da, belli ölçüde de Muhammed Ali Cinnah'ın liderliğine muhalefetlerinden kaynaklandı. Zira ideolojik kanaatlerle birlikte, onun Batılı laik elitin parçası olduğunu düşündüler. Onlara göre, Müslüman Birliği'nin Müslüman milliyetçiliği, sadece oy toplamak için yapılan ikiyüzlü bir girişimdi ve Cinnah'ın yeni kurulan Müslüman yurdu Pakistan'da, bir İslâm devletinden ziyade laik bir devlet kurma niyetini gizlemekteydi.
Hindistan halkları 1947'de nihayet bağımsızlıklarını kazandılar, iki devlet ortaya çıktı: Biri, çoğunluğu Hindu ama ciddi bir Müslüman azınlığa sahip laik Hindistan; diğeri bir Müslüman ülkesi olan Pakistan ki, zaman içinde Müslüman milliyetçiliğinin, 1000 millik bir Hindistan bölgesiyle ayrılan Batı ve Doğu Pakistan'ı (bugünkü Bangladeş) birleştireceği umuldu.
Yeni devletler ve Batı: Benzeme gayretinden liberal rejimlerin başarısızlığına doğru

Bağımsızlık sonrasında, İslâm'ın Batıyla ilişkisi, çatışmadan ziyade bir benzeme gayreti şeklindeydi. Yeni ortaya çıkan devletler kendilerini inşa etmeye çalışırken, Batı, gerekli ve çoğunlukla popüler bir kaynak ve model durumundaydı. Bağımsızlık mücadelelerinden geriye derin yaralar ve kin duyguları kalmışsa da, çoğu devlet adamı sömürge döneminden kalan kurumsal

25. S. Abul Hasan Ali Nadwi, islam and the World (tarihsiz.; rpt. Lahore: Muham-madAshraf, 1967), s. 139.

26. Abul Ala Mavvdudi, Nationalism and İslam (Lahore: Islamic Publications, 1947), s. 10.

miras ve bağları olduğu gibi devraldı. Modernleşme, hükümet ve Batılılaşmış elitler tarafından yukarıdan dayatıldı. Avrupa dilleri, ikinci (modern elitler arasında ise genellikle tercih edilen) dil olarak kaldı. Bazı ülkelerde Avrupa dilleri hükümet, mahkeme ve üniversite eğitiminin resmî dili idi. Ticaret ve alım-satım-da olduğu gibi modern bürokrasi, eğitim ve hukuk sistemleri de el sürülmeden sömürge dönemindeki gibi kaldı, islâm hukuku, genellikle kişi veya aile hukuku alanlarıyla sınırlandırıldı Nitekim, mesela Fransız dili ve kültürü Kuzey Afrika ve Lübnan'da, ingilizce ise Güney Asya ve Malezya'da etkisini sürdürdü. Bireyler, ülkeler, şehirler ve kurumlar (dil, giyim-kuşam, tavır, örgütsel yapı ve değerler, mimari ve iç yapı açısından) Batılılaşmış olma derecelerine göre hem kendilerini modern olup olmamakla yargıladılar, hem de başkaları tarafından yargılandılar. Özelde Amerika, kendi konumu dolayısıyla belli bir övünç yaşadı, çünkü sırtında Avrupa sömürge güçlerinin taşıdığı olu'msuz bagajı taşımıyordu.

Kalkınma ve modernleşme teorisinin ve onun Müslüman dünyada tatbikinin Batılı istikameti, siyasî, iktisadî ve askerî ittifaklar kadar onyıllar sürecek eğitim ve teknik mübadele dönemini de başlattı. Çok az kişi, yaygın kabul gören bir söz olarak, modernleşmenin gittikçe toplumun Batılılaşması ve laikleşmesi anlamına geleceğini sorguladı. Demokratik idealleri, askerî gücü ve teknolojisinden dolayı Batıya hayran olan Müslüman ülkelerdeki birçok öğrenci, ülkesinde, ama özellikle de yurt dışında Batılı modern bir eğitime çok büyük değer verdi. Böyle bir eğitim, genellikle hükümet, iş ve akademi dünyasında ciddi bir yere gelmenin en kesin yoluydu. Hükümetler, ordu, petrol şirketleri ve bankalar arasında yakın uluslararası bağlar kuruldu. Bu sebeple mesela milliyetçi mücadele sırasında Fransa tarafından sürgün edilen "Büyük Savaşçı" Habib Burgiba, Tunus'u Fransa ve Fransız kültürüne yakınlaştırdı. Yüksek öğrenim ve kültür dili, Arapça yerine Fransızcaydı. Ürdün Kralı Hüseyin ve Iran Şahı, Birleşik Devletlerin yakın müttefiki oldular. Pakistan, ingiliz Millet-

ler Topluluğu'nun üyesi olmaya devam etti ve ingilizce bu ülkede hükümet ve yüksek öğrenim dili olarak kullanıldı.

Bununla birlikte, 50'li ve 60'lı yıllarda Batıdan ilham alan liberal milliyetçiliğin kötü sicilinden duyulan yaygın memnuniyetsizlik, yeni bir gelişmeyle sonuçlandı: Krallık ve hükümetler Mısır, Libya, Sudan, Irak ve Cezayir'de devrildi. Mısır'ın Avrupa büyülenmişliğinden uyanışı, çok tipikti: I. Dünya Savaşı, iki savaş arası yılların siyasal çekişmeleri, Büyük Bunalım ve nihayet II. Dünya Savaşı, Mısırlıları Avrupa'nın anayasal ve liberal hükümetlerinin başarısızlığı, iktidarlarının insafsızlığı, Avrupalı olmayan halkları manipüle etmede ilkesizlikleri ve egemenlikleri altındakileri küçük . görmeleriyle karşı karşıya bıraktı. Bu olaylar, birçok Mısırlının güvenini ve Batıya ilişkin düşüncelerini sarstı. Geri kalanları da hayal kırıklığına uğrattı ve soğuttu. Dahası, liberal rejimin ülkenin siyasî ve ekonomik problemlerini adil bir şekilde çözmedeki başarısızlığı da, parlamenter rejime ve bireyciliğe olan inancı zayıflattı.27

Her ikisi de popülist olan iki ideolojik istikamet ve hareket ortaya çıktı: Müslüman Kardeşlerin Islâmî aktivizmi ve Cemal Abdün Nasır'ın Arap milliyetçiliği/sosyalizmi, ikisi de yerli Arap-Islâm kökenleri ve kaynaklarını vurguladı, Arap birliği üzerinde durdu ve liberal milliyetçiliğe ve Batıya eleştirel bir tavırla yaklaştı. Hem Müslüman Kardeşler, hem de Nasır, sadece

Mısırlıların tasavvurlarına seslenmiyor, Arap dünyası ve ötesini de etkiliyorlardı. Arap milliyetçiliği islâm'ı kapsamaya çalışırken, Islâmî aktivizm de islâm'ın önceliğini vurguladı ve Arap birliği ve dayanışmasının temeli olarak Islâmî bir düzen -şer'î hukukun yön verdiği bir siyasal sistem- çağrısında bulundu.

27. Ira M. Lapidus, A History oflslamic SocietiesCGaiûbridge': OambridgftUriiv&r-sity Press, 1988), s. 625-26.

???.V?'? ?

Modern İslâmî yeni tecdid hareketleri ve "Batı'nın başarısızlığı"

İslâmî ıslahat ve Müslümanların Avrupa sömürgeciliği ve Batıya tepkileri, Mısır'da Müslüman Kardeşler ve Hint alt kıtasında Cemaat-i İslâmî gibi iki modern İslâmî örgütün oluşmasıyla 30'lu ve 40lı yıllarda ideolojik bir dönüş yaşadı. Her ikisi de, Batı kültürünün içlerine sızmasına, laik milliyetçilik tehdidine ve Batı,' emperyalizminin süregelen siyasal varlığına karşı artan bir kararsızlığı temsil ettiler.

Batı, kuşkusuz bizi küçük düşürmenin, topraklarımızı işgal etmenin, hukukunu iptal edip geleneğini bitirerek islâm'ı yok etmenin yollarını arar. Bunu yaparken, Kilisenin rehberliğinde hareket eder. Kilisenin gücü, İngiltere ve Amerika'nın başını çektiği Batı blokunun iç ve dış politikalarını yönlendirmede belirleyicidir.28

Hem Müslüman Kardeşler hem de Cemaat-i İslâmî, İslâm'ın ideolojik kendine yeterliliğini vurguladılar. Intihakçılığa/uzlaştırmacılığa pek hoş bakmadılar ve Batıya karşı son derece eleştirel oldular. İslâm modernizmi Batı başarısından bir şeyler öğrenmek ve onu taklit etmek çabasında olmuşsa da, Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i islâmî islâm dünyasının kalkınma modelleri olarak hem Batının (kapitalizm) hem de Doğunun (Marksizm) başarısızlığını vurguladılar. Her ikisi de, Müslüman toplumların Batılılaşması ve laikleşmesi, milliyetçiliğin bölücülüğü ve kapitalizmin aşırılıkları kadar Marksizmin materyalizmi ve tanrısızlığını da itham ettiler. Müslümanlara dış model ve sistemlere alternatif olabilecek üçüncü bir yola sahip oldukları anlatıldı: islâm.

Onların toplumu dönüştürme arzusu, istisnasız siyasete kaymalarına ve zaman zaman da mevcut hükümetlerle çatışmalarına yol açtı. Aktivistler ile millî rejimler, birbirlerini şiddet ve kargaşadan sorumlu tuttular. Çeşitli zamanlarda, aktivist liderler tu-

28. Richard P. Mitchell, The Society of the Müslim Brothers (London: Oxford Uni-versity Press, 1969), s. 229.

tuklandı ve örgütleri bastırıldı. 1949'da Hasan el-Benna suikaste uğradı, örgüt liderleri idam edildi, 1960ların sonlarına doğru Müslüman Kardeşler resmen yasaklandı ve lağv edildi. Mevdudî ve Cemaat-i İslâmî liderlerinin tutuklanması ve hatta bir sebepten idama mahkûm edilmelerine karşın, örgüt Mısır'a göre siyasal sürece daha serbestçe katılabildi.

Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî'nin önemi ve etkisi, kendi millî sınırlarını aştı ve zaman içinde ulus aşırı bir önem kazandı. Müslüman Kardeşler Sudan, Suriye, Ürdün, Körfez ülkeleri ve Afrika'da benzer örgütlerin kurulmasına ilham kaynağı oldu. Aynı şekilde Cemaat-i İslâmî de Bangladeş, Afganistan ve Keşmir'de benzer örgütlerin kurulmasına katkıda bulundu. Müslüman Kardeşler'den Hasan el-Benna ile Cemaat-i Islâmî'den Seyyid Kutup ve Mevdudî'nin yazıları, İslâm dünyasında pek çok dile çevrildi ve yayıldı Alternatif bir devlet ve toplum ideolojisi olarak İslâm vizyonu ile örgüt ve faaliyetleri, gelecek Müslüman kuşaklar için bir model oldu. Bu sıfatla, çokları için onlar, geleneksel dinî miras ile modern hayatın gerçekleri arasında bir köprü oldular.

Arap milliyetçiliği/sosyalizmi ve Batı

1950lerin yarısından sonra Arap milliyetçiliği/sosyalizmi ve Cemal Abdün Nasır figürü, Arap dünyasının büyük bölümüne hükmetti ve Batılı güçlere meydan okudu. Avrupa sömürgeciliğinin etkisi azaldıkça, ABD ve Sovyetler Birliği yeni süper güçler olarak ortaya çıktılar. Soğuk Savaş yıllarında Batı kapitalizmi, Marksizm ve sosyalizm, gelişmekte olan milletleri Batı ile komünizm arasında tercih

yapmaya zorlayan rakip kuvvetlerdi. Rejimler Arap sosyalist hareketleri tarafından devrildikçe, liberal milliyetçilik tükendi ve inanılırlığını yitirdi. Mısır, Suriye, Irak, Libya, Sudan ve Cezayir'de Arap sosyalizmini benimseyen yeni hükümetler iş başına geldi. Nasırcılık, yani Cemal Abdün Nasır'ın Pan-Arap milliyetçiliği/sosyalizmi, 60'ların sonlarında Libya'da Muammer Kaddafi ve Sudan'da Cafer Muhammed Numeyri'nin

devrimlerine; Suriye ve Irak'ta Baas ("Yeniden Diriliş") Partisi'nin Arap sosyalizmine; ve 1962'de Cezayir bağımsızlığının Arap-İslâm sosyalizmine (1962) ilham verdi.

Yeni hükümetlerin tümü, Üçüncü Dünya ülkelerinin çoğunda yürürlükte olan bir dünya görüşünü paylaştı. Gerek saldırı ve işgalleri, gerekse devletler kurarak ve yapay millî sınırlar çizerek bölen, böylece de Arap ve Müslüman dünyasını kuvvetten düşüren politikaları dolayısıyla Avrupa emperyalizmini suçladılar. Arap topraklarında bir Batı kolonisi olarak İsrail'in kurulması ve desteklenmesinde Batının oynadığı rol ile kızıştırılan sömürgeciliğe karşı bitimsiz bir mücadele anlayışını benimsediler ve geleneksel Arap siyasî liderliği ve onun Batılı liberal milliyetçiliğinin başarısızlıklarını suçladılar. Arap birliği ve dayanışması çağrısında bulunarak, kapitalizmin radikal bireyciliğini kınadılar ve Arap toplumlarında kitlelerin kötü durumunu hafifletmek için yeni bir sosyal düzenin kurulmasını vaad ettiler.

Belki de, modern Arap liderlerinin hiçbiri, Arap dünyası ve Üçüncü Dünya tasavvurunu Cemal Abdün Nasır'dan (1918-70) daha iyi kavrayamamıştır. Nasır'ın hatırası, Orta Doğu'nun siyasî gelişimi üzerinde uzun bir gölge gibi uzanır. Onun adı, emperyalizm karşıtı bir halet-i ruhiye ve politikayla özetlenebilecek iki çatışma ile birlikte anılageldi: Süveyş ve Filistin. Nasır herhangi bir topluluğu istediği yöne sevketme yeteneğinin her Arap siyasetçiyi kıskandırdığı ve düşmanlarını düşündürdüğü karizmatik bir lider olarak hayal güçlerini ateşledi ve Mısır sınırlarının ötesinde Arap ve Müslüman hissiyatını harekete geçirdi. Arap dünyasının tamamında liderliğini oturtmayı isteyen Nasır, Mısır milliyetçiliğini, bölgenin ortak Arap-İslâm mirasında kökleşmiş Arap milliyetçiliği/sosyalizmi haline genişletti. Gerçi Irak ve Ürdün'den Haşimiler ve Suud Ailesi ile Arap dünyasının liderliği için rekabet etmişse de dünya halkları arasında popülerlikte rakipsizdi, belki Ayetullah Humeyni hariç Arap ve Müslüman devlet adamlarının çok azının geçeceği bir kişilik kültü nesnesiydi. Arap ülkelerinde ve Lübnan, Suriye ve Ürdün'deki aktif öğrenci

örgütlerinde Nasırı cemiyetleri vardı. Birçok ülkede evlerin duvarları, şehir caddeleri ve köyler Nasır'ın resimleriyle süslendi. Arapların ve Filistinlilerin kurtarıcısı olarak görüldü.

Nasır, kişiliği ve verdiği mesajlar açısından çok boyutlu bir liderdi. Arap birliği çağrısı, Batıya mukavemeti ve Süveyş'te Batı hakimiyetine karşı Arapların bağımsızlığını savunmasından dolayı uzun süre hatırlanacaktır. Arap dünyasında Mısır'ın liderlik iddiasını öne süren Nasır, Filistin'in kurtuluş mücadelesini en ön sıraya koydu ve Soğuk Savaş döneminde ABD ile Sovyetler Birliği arasında "pozitif tarafsızlık" tavrını benimsedi. Arap sosyalist reformunun mimarı oldu.

Mısır'da Kral Faruk'un ingiliz kontrolündeki rejiminin Temmuz 1952 darbesinde Nasır ve Hür Subaylar tarafından devrilmesi, Avrupa'nın sömürge etkisi, başarısız Batılı liberal milliyetçilik ve kapitalizm ile 1948'de Filistin'de Mısır mağlubiyetinin bir reddi olarak tasarlandı. Nasır'ın milliyetçi ve (çok zaman "Batı karşıtı" olarak yorumlanan) emperyalizm karşıtı hüviyeti ve Arap Dünyası ve Üçüncü Dünya'da kendi sınırlarını aşan popülaritesi ve liderliği, Süveyş Kanalı'nın kontrolü hususunda Batıya karşı koyması ve Hindistan'dan Nehru ve Endonezya'dan Sukarno ile birlikte Bağlantısız Milletler İttifakı'nı kurmasıyla kuvvetlendi.

ABD 1956'da Assuan Barajı'nın inşası için söz verdiği krediyi geri çekince, Nasır Süveyş'in kontrolüne el koydu. Süveyş Kanalı Şirketi'ni coşkulu bir kalabalığa çarpıcı bir şekilde "Ey Amerikalılar, kendi hiddetiniz içinde

boğulun!"29 diyerek millileştirdi, ingiliz Başbakanı Anthony Eden onu Hitler olmakla (tıpkı George Bush'un -Nasır'ın bir bakıma takipçisi olarak düşünülebilecek— Saddam Hüseyin'i Hitler olmakla suçlaması gibi) itham ettiğinde, geri adım atmadı. Arapların Avrupa ve Birleşik Devletler'in bir kolonisi olarak gördüğü israil'in yardımlarıyla Fransa ve İngiltere 1956'da Mısır'ı işgal ederken, israil de Sina'yı işgal etti. ingiltere, Fransa ve israil'i geri çekilmeye zorlayan şey, bu

29. Goldschmidt, Concise History, s. 278.

uluslararası hukuk ihlaline karşı Birleşmiş Milletler müdahalesi ve ABD'nin baskısı olmuşsa da Nasır Avrupa sömürgeciliği karşısında aldığı bu tek galibiyetle Arap, Müslüman ve Üçüncü Dünya'da itibar kazanmıştır. Çoğu Batılı yönetimin gözünde, Nasır'ın Süveyş konusunda Batıyı yenmesi -Batı sömürgeciliğini ateşli bir şekilde suçlaması, İsrail'le savaşı ve "pozitif tarafsızlık" doktriniyle (Sovyet askerlerini ülkesine kabul etti ve Çin Halk Cumhuriyeti'ni tanıdı) birleştiğinde- onu basitçe Batı karşıtı olarak damgaladı. Yine de, Üçüncü Dünya'nın büyük kısmında emperyalizm karşıtlığının sembolü oldu.

Nasır ve Baas Partisi'nin Arap milliyetçiliği/sosyalizminin ortaya çıkışı, yerel ve devlet milliyetçiliğinin Arap siyasî birliğini ve dış güçlerden bağımsızlığı vurgulayan milletler üstü bir Pan-Arap milliyetçi hissine dönüştüğü veya eşitlendiği bir döneme işaret etti. Hem Nasırizm, hem de Baas, Arap dünyasının sorunları için Avrupa sömürgeciliğini ve Batı yanlısı Arap krallıkları arasındaki iktidar mücadelesini suçladı. Sınırları büyük ölçüde Avrupa tarafından keyfi olarak çizilen ve Avrupa'nın atadığı yahut bağımlı liderlerinin siyasî meşruiyetinin olmadığı modern ulus-devlet ve toplumların yapay yüzü, parçalanmış bir Arap milleti üretmişti. Onların iddiasına göre, bu bölünmeler Arap güçsüzlüğü ve Batı bağımlılığını devamlı hale getirdi ve Arap dünyasını israil'in kurulmasına engel olmakta aciz kıldı.

Arap milliyetçiliği programı idealist, devrimci ve başarma isteğiyle doluydu. Bir gerçekten ziyade idealdi -siyasî ve iktisadî birliğe sahip olan bir Arap milleti. Arap birliği ve dayanışması, ortak dil, tarih ve bölge üzerinde temellenen milletler üstü bir Arap kimliği içinde kökleşmişti-, Arap sosyalizmi, devlet planlaması ile büyük endüstri, mali kurumlar ve sosyal hizmetlerin kontrolüne dayalı yeni bir sosyal düzenin kurulmasını vaat etti. Arap sosyalizmi, bireyciliğin kapitalist kötülükleri (ekonomik güç ve zenginliğin temerküzü) ve tüketicilik kadar Marksizmin tanrıtanımazlığı ve sınıf çatışması teorisinden de sakınan bir kapitalizm ve komünizme üçüncü alternatif olarak ortaya çıktı.

Arap rejimleri, fakir işçi ve köylü kitlelerin ihtiyaçlarını karşılamadaki başarısızlıklarından ötürü suçlandı. Bu başarısızlık, gerek bir grup ayrıcalıklı elitin yerli feodalizmi, gerekse kapitalizm tarafından kontrol edilen ekonomik sistemlere atfedildi. Arap sosyalizmi, ulusal kaynakların ve üretimin devlet tarafından kontrolü sayesinde sosyal açıdan daha adil bir toplum, daha eşit paylaşılan bir refah ve sosyal hizmet vaat etti.

1958'de Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin kurulması suretiyle Mısır ve Suriye'nin birleşmesi, Nasır'ın ilk başkan seçilmesi ve Irak'ta 1963'te Baasçı bir darbeyle birlikte yeni bir Arap düzeninde bu 3 büyük ülkenin işbirliğine işaret ediyor gözüktü. Fakat bu, Nasır ve Baasçıların yeni devletin liderliği sorununu çözememelerinden dolayı kısa süreli bir taahhüt olarak kaldı. Ama Arap liderlerin ve Arap sosyalizminin milletler üstü bir siyasî birlik kurmadaki başarısızlıkları, söylemsel ve siyasal düzlemde israil'e muhalefetleriyle dengelendi. Filistin, etkili bir sembol ve toparlayıcı bir destek oldu.

Filistin

1948'de israil'in kurulması, Avrupa sömürgeciliğinin ikiyüzlülüğünün ve Arapları bölünmüş ve güçsüz tutma arzusunun apaçık bir örneği olarak görüldü Bizzat İsrail, Arap milletinin orta yerinde bir Avrupa-Amerikan kolonisi olarak düşünüldü. 1948 ve 1956 savaşlarındaki Arap bozgunu da, başka bir hakaretti. Arap liderler açısından, kendilerini kınayan güçlerle mücadele etmek zorunda

kaldıklarında, Filistin, iç ve dış politikada sömürülebilecek kaybetme ihtimali olmayan (sınıfsal, siyasal ve dinî çıkarları tehdit etmeyen) bir unsurdu. Askerî liderler ve krallar, eğitimliler ve eğitimsizler, toprak sahipleri ve köylüler, laik ve Islâmî-yönelimli olanlar hepsi de Filistinlilerin kötü durumuyla özdeşlik kurabiliyorlardı, israil'e karşı mücadele, emperyalizme karşı savaşı simgeledi, ortak bir dava ve birlik hissi sağladı ve ilgiyi, rejimlerin ve Arap milliyetçiliği/sosyalizminin başarısızlığından

başka tarafa çekti. Laik ve dinî-yönelimli milliyetçi mücadelelerde olduğu gibi Arap milliyetçileri ve Islâmî aktivistler de, Batı emperyalizmine karşı büyük cihad olarak Filistin'in kurtuluşu bağlamında ortak bir zemin buldu.

Arap Milliyetçiliği ve islâm

Arap milliyetçiliği, öncelikle laik bir istikamet takip etmekteyse de, Arap kimliği ve tarihinin Islâmî unsurlarını tasdik etmiştir. Arap milliyetçiliği, islâm ile dil, tarih ve din açısından bir yakınlığa sahipti. Arapça, islâm'da vahiy ve ibadet dilidir; Arap ve islâm tarihi birbiri içine geçmiştir (eski kahramanlar, fetihler ve başarılar); iktidar ve kültürün anavatanı ve eski merkezleri Arap dünyasındadır. Üstelik, Mısır ve Suriye'de aktif olan Arap milliyetçileri ve Müslüman Kardeşler, emperyalizm karşıtlığı, Arap birliği ve dayanışması ihtiyacı ve Filistin'in kurtuluşu gibi ortak endişeleri paylaştılar. Fakat Mısır'da Müslüman Kardeşler başlangıçta Nasır ve Hür Subayları desteklediler se de, Nasır'ın bir islâm devleti kurmaya niyeti olmadığını anlayınca muhalif tarafa geçtiler. Nasır hükümeti, Müslüman Kardeşler ile şiddetli bir şekilde çarpıştı ve Nasır'a yönelik başarılı olmayan suikast girişimlerinden sonra 1954 ve 1965'te örgüt dağıtıldı; binlercesi mahkûm edildi ve çok sayıda önemli lideri idam edildi.

Her ne kadar Nasır Islâmî muhalefetten çok çekmedi ise de Mısır ve Arap toplumunun gerçekleri, onu, devlet sosyalizmini meşrulaştırmak ve halk desteğini genişletmek için giderek dini kullanmaya ya da manipüle etmeye yönlendirdi. Islâmî muhalefete karşı gelmek ve kontrol etmek kadar Suudi Arabistan'ın milletler üstü islâm liderliği iddiasına direnme ihtiyacı, Nasır'ı, dış politikada islâm'ı dikkatli bir şekilde kullanmaya itti. Suudiler, yavaş yavaş Nasır'ın saldırgan yayılmacı Pan-Arap liderliği iddiasından kuşkulanmaya başlamışlardı. Onlar da, muhafazakâr Arap krallıklarının "feodalizmi" ve bu feodalizmin kendilerini yıkmak için verdikleri desteğe ilişkin Arap sosyalizminin halkçı

eleştirisiyle tehdit edildiler. Suudiler, Arap milliyetçiliği tehdidine İslâm Birliği ideolojisi ve liderliğini benimseyerek ve Nasır'ın gayri-Islâmî "sosyalizm"ini kınayarak karşı çıktılar. Kendilerini İslâm'ın patronluğuna yükseltmek ve Müslüman dayanışmasını teşvik etmek için İslâm'ın kutsal şehirleri Mekke ve Medine'nin, Haccın ve kendi petrol zenginliklerinin koruyucuları olarak Islâmî iddialarını kullandılar. Dünya İslâm Birliği (1966) ve İslâm Konferansı Örgütü (1969) gibi uluslararası İslâm örgütleri kurdular. Bunun zemininde de, islâm'ın teşviki ve muhafazası (cami, okul, hastane inşası ve dinî kitapların basım ve yayımı) için fon dağıttılar ve Müslüman ülke ve kurumları örgütlediler. Nasır, Arap sosyalist ideoloji ve politikalarını meşrulaştırmak ve destek kazanmak için dinî semboller, liderler ve kurumlar istihdam ederek karşı koydu. Hükümeti, dinî yapıyı kontrol ve tayin etti. islâm[î ilimler] öğrenimi ile dinî otoritenin en eski yeri olan el-Ezher Üniversitesi'ni millileştirdi ve birçok cami ve dinî personelin maaşları ve finansını kontrol altında tuttu. Nasır, Arap sosyalizmini, devlet mülkiyeti ve millileşme politikalarını meşrulaştırmak için hem el-Ezher'in hocalarını, hem de bir devlet dergisi olan İslâm Minberi'ni kullandı, islâm'ı, Arap sosyalizmi ve onun emperyalizm karşıtlığı, sosyal adalet ve eşitlik ilkeleriyle bir tuttu. Kurtuluş örgütleri üzerine bir Arap-Islâm konferansı toplantısında, Arap ve İslâm dünyalarının tek bir düşman (emperyalizm) ile karşı karşıya olduğunu vurguladı. Mısır, İslâm'ın emperyalizme karşı mücadeleyle münasebetini ortaya koymak için 1964 ve 1965'teki Afrika-Asya Konferansları gibi uluslararası toplantılara sponsorluk yaptı. 30

Bununla birlikte, Baas gibi Nasır'ın Arap milliyetçiliğinin de merkezinde, öncelikle laik bir istikamet hep vardı. Arap milliyetçiliği/sosyalizmine ait bayrak ve sloganlarla katılınan 1967 Arap-Israil savaşında bu çok açıktı. Arap kuvvetlerinin çok kötü bir

30. Ali E. Hillal Dessoukı, "The Limits of İnstrumentalism: islam in Egypt's Foreign Policy," in Adeed Dawisha, der., Islara in Foreign Policy (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s. 87.

şekilde bozgununa, Arap milliyetçiliğinin suçlamalarıyla direnildi. Yine, israil ve Amerikan yeni emperyalizmine karşı Arap ve Müslüman hislerini ateşleyen Arap milliyetçiliği oldu. Bu çerçevede, Islâmî dirilişin de vazgeçilmez bir unsuruydu.

20. yüzyılın ilk yarısı hem Avrupa sömürgeciliğinin bitişine hem de modern Müslüman ulus-devletlerin ortaya çıkışına tanık oldu. Her iki gelişme de, ağırlıklı olarak Batıya bağımlı ve onun etkisi altındaydı. Osmanlı İmparatorluğunun parçalanması ve o topraklarda ingiliz ve Fransız manda ülkelerinin kurulması, günümüze kadar gelen rejim ve liderlerin istikrarsızlığına katkı yapmış bir bakiye ortaya çıkardı. Bu manzara, askerî emperyalist Batı imajını pekiştirdi ve yapay olarak çizilen sınırları ve manda atamalı veya onaylı idarecilerinin tartışmalı bir siyasî meşruiyete sahip olduğu modern devletlere yol açtı.

Sömürge-sonrası ve bağımsızlık-sonrası sürecin çarkantılı politikası içerisinde, Batı ile islâm dünyası arasındaki etki-tepkiye dayalı ilişki devam etti. Bir yandan Avrupa ve Amerika, mimari ve tıptan eğitim ve teknolojiye kadar modern dünyada bütün boyutlarıyla yaşamanın ne anlama geldiğinin, modernleşme ve kalkınmanın en mükemmel örneğini temsil ettiler. Diğer yandan, çoklarının gözünde, islâm dünyasının nisbî geriliği ve güçlü istikrarlı toplumlar inşa etme savaşı, Avrupa sömürgeciliğinin acı sonuçları olarak görüldü, israil'in kurulması, Süveyş krizi ve Soğuk Savaş politikaları, ikinci Dünya Savaşı sonrası yeni-sömürgeci ortamın uzantıları olarak değerlendirildi. Öyle ki, islâm dünyasının kimliği ve bütünlüğünü tehdit eden ABD ile Sovyetler Birliği arasındaki satranç oyununun sonuçlarıydı bütün bunlar.

Arap milliyetçiliği/sosyalizmi, liberal milliyetçiliğin başarısızlıklarını bir kenara atmışken, Cemal Abdün Nasır'ın 60'larda simgelediği güçlü birlik ve iktidar vizyonu, 1967 Arap-lsrail savaşının kaçınılamaz gerçekleriyle parçalandı. Arap milliyetçiliği/sosyalizminin büyük bir fiyasko, cilası dökülmüş bir efsane -başkalarının gözünde, hâlâ doğru yatağını bulamamış bir ters akıntı— olduğu anlaşıldı, ideolojik olarak da, Pan-Arap birliği ve

dayanışması üretmede başarısız oldu: Pan-Arapçılık, çok zaman, Arap liderler ile toplumların farklı çıkarlarını aşamadı. Sosyoekonomik açıdan, millileşme politikası ve toprak reformuyla birlikte Arap sosyalizmi, vaad edilen eşitlikçi Arap düzeninin öncüsü olamadı ve kitlelerin kötü durumlarını da düzeltemedi. Altı Gün Savaşı'nın gösterdiği gibi, diplomatik ve askerî açıdan Arap hükümetleri uluslararası arenada aciz kaldılar. Parlamenter demokrasi, hakim elit sınıf ve orduyu kontrol etmekte yetersiz kaldı. 20-30 yıllık bağımsızlığa rağmen, ithal ideolojiler ve kalkınma programları başarısız oldu. Kimlik, millî ideoloji, siyasî meşruiyet, sosyo-ekonomik reform ve Batı hakimiyeti gibi eski meseleler olduğu gibi kaldı. Hükümetler ve millî ideolojilerin (liberal milliyetçilik ve Arap sosyalizmi) başarısızlığı, 1967 bozgununda somutlaştı, Müslüman toplumların çoğunda derin bir uykudan uyanma hissi ve kriz meydana getirdi ve islâm'ın sosyal ve siyasî dirilişine katkıda bulundu.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İSLÂM VE DEVLET: DİRİLİŞİN DİNAMİKLERİ

• slâm ve Batı tarihinin en iyi ifadeyle sisli ve belirsiz bir ifade olduğu birçok Batılının zihninde islâm ve İslâm dünyasına ilişkin bilgi ve tutumlar, İslâml köktencilik ve terörizm gibi çağdaş imaj ve tecrübelerle şekillenmiştir, "islâm fundamentalisti" ifadesi, medya ve Batılı hükümetler açısından islâm

dünyasındaki muhtelif grupları adlandırmak için kullanışlı bir nitelendirme olmuştur. Aynı zamanda, Müslüman rejimler de, kendi muhaliflerini kötülemek ve küçük düşürmek adına bu nitelemeyi kullanmaktadırlar. Birçokları için "köktencilik" (fundamentalizm) "Amerika'ya ölüm" diye bağıran kalabalıklar, büyükelçilikleri yakan teröristler, masum hayatları tehdit eden intihar timleri ve uçak korsanları, kanlı eller ve bastırılmış kadın görüntüleri demektir. Oysa Müslüman siyasetinde çağdaş İslâm tecdidi, bu görüntü ve sloganlardan çok daha derin ve farklı boyutlara sahiptir. Müslüman toplumlardaki varlığı ve etkisi hem siyasî, hem de sosyal bir olgu olarak çok daha kuşatıcı ve inceliklidir. Peki, Müslüman devletlerin yakın dönem tecrübelerinden ortaya çıkan siyasal islâm'ın farklılığı nedir? Hükümetler islâm'ı nasıl kullandı ve Islâmî uygulamalar Müslüman siyasetinin dinamiklerini ve gelişimini nasıl etkiledi? Batı bunları niye yanlış anladı; ve neden

İslâm karşıtı yeni-sömürgeciliğe yönelerek Müslüman kalıp-tiplemeleri teşvik eden ve böylelikle de mevcut yabancılaşma ve kızgınlıkları daha da körükleyen politikalar geliştirdi?

İslâm ve modern devlet

20. yüzyılın ortaları itibariyle islâm dünyasının büyük kısmı siyasal bağımsızlığını kazanmıştı. Batı etkisi ve süregelen cazibesi, çoğu idareci ve modern elit tarafından seçilen laik çerçeve içinde belirgindi, islâm'ın milliyetçi hareketlerde önemli bir rol oynadığı ülkelerde bile, iktidara gelen yeni kuşak nisbeten laik bir istikameti tercih etti. Genel olarak İslâm dünyasına bakıldığında, din-devlet ilişkilerinde 3 yön ya da model tespit edilebilir: Islâmî, laik ve Müslüman. Sözgelimi, Suudi Arabistan kendi beyanına göre bir islâm devletiydi. Suud ailesinin krallığı, Kur'an ve islâm hukukuna göre bir yönetim iddiasında bulunarak, meşruiyetini islâm üzerine temellendirdi. Suud kraliyeti, şer'î ve eğitim sistemlerinde hükümete ve devlet adamlarına danışmanlık yapmak suretiyle ayrıcalıklı bir mevkiye sahip ulemayla yakın bir ilişki kurdu. Suudi hükümeti, islâm'ı, bir yandan iç siyaseti meşrulaştırmak, bir yandan da dış politikayı idare etmek için kullandı.

Yelpazenin diğer tarafında, Osmanlı împaratorluğu'nun tek bakiyesi olan Türkiye, dini salt özel yaşam içine sıkıştırarak, laik bir devlet tercihinde bulundu. Kemal Atatürk'ün (cumhurbaşkanı, 1923-38) önderliğinde Türkiye, kapsamlı bir Türkleşme ve Batılılaşma ile birlikte dil, tarih, din ve siyaseti dönüştüren bir laikleşme sürecine girişti. Latin alfabesi, Arap alfabesinin yerini aldı; ve tarih, Arap unsurlar göz ardı edilip Türk mirası yüceltilerek (hatta zaman zaman üretilerek) yeniden yazıldı. Atatürk otoriter bir üslupla bir dizi ıslahat gerçekleştirdi. Bunlar arasında saltanat ve halifeliğin kaldırılması, Islâmî müesseselerin, medreselerin kapatılması, cübbe ve sarığın yasaklanması ve geleneksel kurumların (hukuk, eğitim, hükümet) Batı kaynaklı alternatifleriyle değiştirilmesi sayılabilir.

Bununla birlikte, Müslüman ülkelerin çoğunluğu bu ikisinin ortası bir konumdadır. Bunlar Müslüman devletlerdir. Nüfusları ve geçmişleri büyük oranda Müslümandır; yine de orta derecede bir laik gelişme yolunu takip etmektedirler. Söz konusu ülkelerin büyük kısmı, modern anayasal hükümet, hukuk ve eğitim sistemlerini Batıdan almışlarsa da, devlet başkanının Müslüman olması ya da şer'î hukukun hukuk kaynağı olarak kabul edilmesi gibi Islâmî şartları da (realitedeki durum bu olmamasına rağmen) anayasalarına dahil etmişlerdir. Bu hükümetler, bürokrasi (adalet ve eğitim bakanlıkları ve diyanet işleri başkanlığı) içindeki dinî kurumlarla işbirliğine giderek dini kontrol etmeye gayret ettiler. Birkaç istisnayla birlikte, hükümetlerin ve Batı eğitimi almış elitlerin genel gidişatı, beklentisi ve hedefi, Batılı paradigmaları model almış modern devletler meydana getirmekti.

ideolojik olarak, Batılı modelleri takip eden hakim eğilim, millî kimlik ve dayanışmanın laik biçimlerini teşvik etmek ve dini kamusal hayattan çıkarıp özel hayatla sınırlandırmak biçimindeydi. Milliyetçilik veya sosyalizmin yerel (Mısır, Suriye, Libya) ya da bölgesel/dilsel (Arap veya Baas) biçimleri

egemendi. Ancak bu laik gidişat 60'larda öngörülemez bir biçimde değişmeye başladı ve söz konusu değişim 70'ler ve 80'lerde çok daha gözle görülür hale geldi. Sudan, Mısır, Libya ve Iran örneklerinin tasvir edeceği üzere, islâm'ın kullanımı ve tezahürleri çok değişik oldu. Sosyo-politik çevre, liderlik ve ekonomik şartlardaki farklılıklar, islâm'ın tanımlanma ve tatbik edilme biçimlerini belirledi. Benzer şekilde, islâm bir meydan okuma ve bir tehdit -Batı karşıtı ile Batı taraftarı hükümetlerin delillendirdiği gibi hem bir istikrar hem de istikrarsızlık, hem bir hukukîlik hem de bir başkaldırı kaynağı— olduğunu kanıtladı. Libya'da Muammer Kaddafi, Sudan'da Cafer Muhammed Numeyri, Mısır'da Enver Sedat ve Pakistan'da Zülfikâr Ali Butto ve General Ziyaü'l-Hakk gibi ordu mensubu (ve ordu kökenli) idareciler meşruiyetlerini artırmak, halkın desteği kazanmak ve hükümet politikalarını doğru göstermek için islâm'a müracaat ettiler. Bu-

na karşılık, Tunus'ta Habib Burgiba ve Iran Şahı, bariz biçimde daha laik yollar seçtiler.

Sedat, Kaddafi ve Numeyri, Mısır'ın karizmatik lideri Cemal Abdün Nasır ile müşterek bir işbirliğine gittiler. Kaddafi ve Numeyri, Nasır'ın 1952 Temmuz Devrimi'nden ilham alarak 1969'da hükümeti devirip iktidarı ele geçirdiler ve kendilerini Nasır'ın Arap milliyetçiliği/sosyalizmi ve Arap birliği vizyonuna adadılar. 1970'de Kaddafi, Nasır ve Numeyri Libya, Mısır ve Sudan'ın birleşmesini amaçlayan Trablus Paktı'nı imzaladılar. Benzer bir pakt, Nasır'ın halefi Enver Sedat'la da imzalandı, ama nihaî olarak hayata geçirilemedi.

1967 Arap bozgunu ve onun Arap milliyetçiliğini sarsması sonrasında Libya, Sudan ve Mısır'ın devrimci milliyetçi/sosyalist hükümetleri, sendeleyen milliyetçi ideolojilerine destek olması için islâm'a döndüler. •.••:•. .;..

Libya

Ey halkım; Arap mirasının ve İslâm'ın, sosyalizmin ve terakkinin değerlerinden bahsetmeyen tüm ithal kitapları parça parça edin. ?

Muammer KADDAFİ

Muammer Kaddafi kapsamlı kültürel devrimini, Libya'nın Arap geçmişi ve İslâm inancında kökleşmiş yerli sosyalist vizyonunu, bu çarpıcı sözlerle ifade etti.ı Müslüman dünyada çok az lider, Kaddafi kadar Batının dikkatini çekti ve 70'ler ve 80'lerde "islâm radikalizmi ve terörizmi"nin sembolü oldu. Humeyni Iranı'nın , islâm devrimi sloganlarından çok daha önce, Kaddafi'nin 1 Ey-

Quoted in Mahmoud Mustafa Ayoub, islam and the Third Universal Theory: The Religious Thought of Muammar al~Qadhdhafi (London: KPI, 1987), s. 32. Politikada islam'ın rolü ile ilgili daha kapsamlı analizler için, bkz, John L. Esposi-to, islam and Politics, 3. baskı. (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991), bu tartışma için bir kaynak.

lül'de (El Fetih) iktidarı ele geçirişine işareten Libya'da bilbord-lar şunu ilan etmişti: "El Fetih, bir islâm Devrimi'dir."2

Libya'nın modern gelişimi temelde iki olayla şekillenmiştir. 1959'da Libya'da petrol bulundu ve ekonomik açıdan İngiltere ve Amerika'ya bağımlı olan bir milyon nüfusuyla bu fakir ülke, bir on yıl içinde önde gelen bir petrol üreticisi oldu. 1969'da hızlı bir hükümet darbesiyle Kaddafi iktidara geldi. 50'lerin sonları ile 60 başlarında Mısır, Suriye ve Irak'ta iktidara gelen Arap dünyasındaki benzer devrim hareketlerinde olduğu gibi, Libya'daki darbenin gerekçesi de, Batı etkisindeki mevcut krallığın başarısızlığıyla zorunlu hale gelen sosyo-ekonomik ıslahattı. Kadda-fi'yle birlikte birbirleriyle ilişkili üç fikir, Libya'nın ideolojik kimliğini oluşturdu: Arap milliyetçiliği, sosyalizm ve islâm.

Kaddafi'nin islâm'a yönelmesi, kişisel dindarlığı ve ülkesinin sosyo-politik gerçeklerinden dolayı idi. "İslâm, Libyalıların temel birleştiricisi olmuştur ve öyle de kalacaktır. Sadakat ve kimliğin asıl birimi olarak din, 'kitleleri kontrol etmede ve harekete geçirmede hayati öneme sahip bir siyasal semboldür.'"3 1969 Eylül'ün-de iktidara geldikten kısa bir süre sonra, Kaddafi

sadece kendisinin değil, sosyalist devrimin de meşruiyetini pekiştirmek ve etkisini Arap ve Müslüman dünyaya yaymak için islâm'a döndü.4

Kaddafi, Kral İdris'in muhafazakâr krallığını bertaraf etti. Ki Kral'ın hükümdarlık hakkı, Libya'da bir islâm devleti kurmuş olan 19. yüzyıl ıslahatçı lideri Muhammed ibn el-Sanusi (1787-1859), yani kendi dedesi tarafından dinen meşrulaştırılmıştı. Ni-

2. Raymond N. Habiby, "Muamar Qadhafi's New Islamic Scientific Socialist So-ciety" in Michael Curtis, bsm., Religion and Politics in the Middle East (Boulder, Colo.: Westview Press, 1981), s. 247.
3. Lillian Craig Harris, Libya: Qadhaji's Revolution and the Modern State (Boulder, Colo.: Westview Press, 1986), s. 31.
4. Lisa Anderson, "Qaddafi's islam," in John L. Esposito, bsm., Voices of Resur-gent islam (New York: Oxford University Press, 1983), 6. bölüm, ve Ann Eli-zabeth Mayer, "Islamic Resurgence or New Prophethood: The Role of islam in Qaddafi's Ideology" in Ali E. Hıllal Dessouki, bsm., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger, 1982), 10. bölüm.

tekim, Kral'ı tahttan indirmiş olan Kaddafi ve genç subay arkadaşlarının da, eylemlerini Islâmî olarak temize çıkarmayı uygun görmeleri şaşırtıcı değildi. Kaddafi'nin ilk zamanlarda yaptığı konuşmalar, yeni hükümetin islâm'la meşrulaştırılmış Arap sosyalist istikameti takip edeceğini ortaya koydu: "Hakikî İslâm dininden ve Kutsal Kitap'tan çıkan bir sosyalizm."5

70'lere gelindiğinde, Kaddafi Libya'nın Arap-İslâm geçmişini tekrar öne çıkaran ve bu suretle islâm'ı kendi milliyetçi ideolojisini ve Arap milliyetçiliği/sosyalizmini desteklemek için kullandığı bir dizi ıslahata girişti. Bu vurgu, Kaddafi'nin gerek Arap milliyetçiliği ve islâm, gerekse Arap ve İslâm birliğine olan inancını buluşturdu. Avrupa Hıristiyan (italyan, ingiliz ve Amerikan) sömürge geçmişine ait tüm işaretler yok edildi ya da değiştirildi. Kiliseler kapatıldı; misyoner faaliyetleri yasaklandı, İngiliz ve Amerikan askerî üsleri kapatıldı. Resmî dil tekrar Arapça oldu, Arapça kişi ve cadde isimleri Batılı olanların yerini aldı. Islâmî kanunlarla alkol tüketimi, gece kulüpleri ve kumar yasaklandı; içeride ve dışarıda islâm propagandası için Islâmî Tebliğ Cemaati kuruldu. Yasal suçlara verilen Islâmî cezalar (hudud, Allah'ın "sınırları") tekrar kondu: Hırsızlık suçu için el kesme, zina suçu için taşlama (recm). Fakat, dikkatle değerlendirilirse, Libya hükümeti ve Batılı basının tantanalarına rağmen, islâm hukuku aslında Libya toplumu içinde nisbeten marjinal kaldı.

70'lerin sonlarına doğru, Kaddafi ana planını, ütopik toplum düşüncesini (Yeşil Kitap, The Green Book) yayınladı. Kitabın başlığı, Islâmî ve evrensel iddialara kasıtlı imalar taşıyordu. Müslümanlar kendi kitapları Kur'an'ın, Allah'ın gerçek sözü ve Müslüman toplum için rehber olduğuna inanırlar. Yahudi ve Hıristiyanların Ehl-i Kitab olduklarını da tasdik ederler. Öte yandan, Çinlilerin de Mao Çe-tung'un Üçüncü Dünya devrimi için ideolojik rehber olarak kaleme aldığı Kızıl Kitapları vardı. Yeşil ren-

5. "The Libyan Revolution in the Words of İts Leaders," Middle East Journal 24 (1970): 208.

gi, Peygamber ile irtibatlandırıldığı için Yeşil Kitap başlığı hem Islâmî bir alternatif, hem de Üçüncü Dünya için bir tercih olarak anlaşılabilirdi ve öyle de anlaşıldı. Benzer şekilde, Çin'in Kızıl Muhafızları olduğu gibi, Kaddafi de kültürel devrimini hayata geçirmek amacıyla Yeşil Devrim Muhafızları'nı kurdu. Yeşil Kitap, 3 küçük ciltten oluşan bir dizidir: Demokrasi Probleminin Çözümü (1975), Ekonomi Probleminin Çözümü: Sosyalizm (1977) ve Üçüncü Uluslararası Teorinin Sosyal Temeli (1979). Kitap okullarda ders olarak verildi, tüm Libya vatandaşlarına zorunlu olarak okutuldu ve sayısız duvar posterleriyle reklamı yapıldı. Kaddafi'nin Arap dünyasının kötü vaziyetini değerlendirişi, geleneksel islâm tecdidi kategorileri çerçevesindeydi. Yeşil Kitap, Arap milliyetçiliği ve çağdaş islâm düşüncesinde ortak temaların çoğunu savundu: Sömürgecilik ve emperyalizm karşıtlığı; Müslümanların fakirliği ve kimlik kaybına sebep olan

Batı bağımlılığı; sömürü ve yolsuzluğu tavsif eden sosyal adaletsizlik; insanlık için kapsamlı bir kılavuz işlevi gören islâm'a geri dönüş: "Biz Kur'an\ hayat yolculuğumuzda odak noktası yapmak zorundayız, çünkü Kur'an mükemmeldir; o nurdur ve kişisel problemlerden... uluslararası problemlere... kadar insan problemlerinin tümünün çözümüdür."6
Yeşil Kitap yeni bir siyasî ve sosyal düzen yaratmak maksadıyla -modern kapitalizm ve Marksizme üçüncü bir alternatif olarak-evrensel bir devrim ideolojisi, Kaddafi'nin Üçüncü Uluslararası Teori'sini sundu. Yeşil Kitab'ın. ilk cildindeki Islâmî ideolojik temele rağmen, son 2 cildinde islâm'a herhangi bir referans yoktu. Kaddafi'nin ihtirasları çok büyüktü, ilkin, Yeşil Kitap sonraları Üçüncü Dünya'ya da model olabilecekti ama öncelikle Libya toplumu için bir istikamet tayin etti. ikincisi, Kaddafi'nin devrim hedefi, halkçı sosyalist yeni bir dünya düzeni meydana getirmek-
Muammar al-Qdhadhafi, The Green Book, "Third Way," adıyla bir bölüm olarak alınmıştır, John J. Donohue ve John L. Esposito, der., islam in Transition: Müslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), s. 103.

ti. Kitapta ifade edildiği gibi; "Yeşil Kitap insan özgürlüğü için bir kılavuzdur. Yeşil Kitap incildir. Yeni incil. Yeni dönemin, halklar döneminin incil'i."7
Kaddafi'nin dünyaya sunduğu yeni incil, onun (hakim yabancı ideolojilerden farklı ve Arapçılık ve islâm sacayakları üzerinde yükselen) sosyalizm düşüncesinin genişletilmiş bir versiyonundan ibaretti:
Bizim sosyalizmimiz hem Arap, hem de Islâmîdir. Biz, sosyalizm ve komünizm ile sosyalizm ve kapitalizmin ortasında bir yerde duruyoruz. Bizim sosyalizmimiz doğrudan doğruya Arap dünyası ve Arap geçmişinin ihtiyaç ve gereklerinden ve toplumun ihtiyaçlarından doğmuştur. Üretimde yeterlilik ve adil bölüşüm anlamına gelen sosyal adaletten iba-.,..;. • rettir. Bu ilkeler, İslâm dininde ve özellikle zekât müessesesinde vardır.8
70'lerin ortasında, Kaddafi halkçı sosyalist bir devlet kurarak kendisine ait toplum vizyonunu hayata geçirdi. Libya'nın yeni halkçı kimliği ve ideolojisi, Kaddafi'nin yürürlükteki Devrim Komuta Konseyi'nin yerini alan Genel Halk Kongresi'nin, Mart 1977'de Libya'nın ismini Libya Arap Cumhuriyeti'nden Libya Arap Sosyalist Halk Cemahiriyesi'ne dönüştürmesiyle kurumsallaştırıldı. Kaddafi, devrimin filozof/ideologu olarak hükümet başkanı sıfatıyla yeniden seçildi. Halkçı ideolojik görüşlerini siyasî, sosyal ve iktisadî alandaki tecrübeleriyle birleştirerek, kültürel bir devrime yöneldi. Ancak bu, Kur'an'ın ilahi rehberliği ya da Peygamber'in sünneti değil, sadece Kaddafi'nin geleneklere karşı çıkan düşünceleri üzerinde temelleniyordu.
Libya'nın El-Cemahiriyesi, ismine uygun olarak bir halk devleti olmaya yöneldi. Libya, bürokratik kurumları, okulları, med-
7. Oriana Fallaci, "The Iranians Are Our Brothers: An Interview with Colonel Muarnmar al-Qaddafi of Libya," New York Times Magazine, December 16, 1979.
8. Ayoub, islam, s. 94. ..

yayı ve bir çok şirketi kontrol eden adem-i merkeziyetçi katılımcı halk komiteleri hükümeti oldu. Kaddafi, halk komitelerini, Libya elçilikleri ve camilerin sorumluluğunu üzerlerine almaya teşvik etti.
Yeşil Kitab'ın ekonomi politikası, özel toprak mülkiyetinin kaldırılması, ücret ve kiraların işçiler lehine düzenlenmesi ve işçilerin üretim araçlarına sahip olmasını ihtiva ediyordu. Yeni sosyalist tecrübe 1978'de başladı. Libyalılar, iskân krizini aşmak amacıyla yalnızca bir ev ya da daire sahibi olabiliyorlardı. Perakende ticaret yasaklandı. Fabrika işçileri, çalıştıkları fabrikaya sahip olma yönünde teşvik edildi; ve işçiler bir gecede işçi devriminin ortakları olunca, "kendi kendine yönetim" programları kamu kuruluşlarının tümüne yayıldı.9
"Kaddafi'nin İslâmı" ?? ' '??''?? "•"'/.• •?''-?• ?: ??• ???'? ': »-'
Batı medyası, Libya'dan Islâmî fundamentalist devlet diye bahsetmeyi ve Kaddafi'nin islâm adına yaptıklarını islâm bombası, Islâmî terörizm şeklinde adlandırmayı cazip bulsa da, birçok Müslüman Kaddafi'nin büyüsüne kapıldı.

Kaddafi, kendi çıkarları ve devrimci ideolojisi için islâm'ı payanda yaptı, İslâm dünyasını etkilemek için onu kullandı; ama aynı zamanda da sıradışı îslâm yorumuyla ülke içinde ve dışında kınandı. Libya'da islâm'ı tanımlayan ulema değil, Kaddafi idi. Arap sosyalizmi ve radikal halkçı devleti meşrulaştırmak için islâm'ı kullanmış olsa da, alternatif İslâm düşüncesi ve görüşlerine asla hoşgörüyle yaklaşmadı. Ulemayı "gerici" diye tanımlayarak, islâm muhafızları olarak onların ehl-i vukuf (otorite) rollerini reddetti ve yüzyıllardır süregelen İslâm yorumlarını reforme etmeye çalıştı: "Müslümanlar doğru yoldan saptıkları için vaziyeti tekrar gözden geçirmek lazımdır. Libya devrimi İslâm'ı ıslah eden, onu doğru bir şekilde

9. Dirk Vandewalle, "Qadhafi's Unfinished Revolution," Mediterranean Quarterly, Winter 1990, s. 72.

sunan, kendisine ait olmayan gerici bir elbise giydirilmiş reaksiyoner islâm uygulamalarını saflaştıran bir devrimdir."10

Kaddafi, -sadece geleneksel din liderleri değil- bilgi sahibi tüm Müslümanların islâm'ı yorumlama (içtihad) haklarını savundu. Bu, Kaddafi'nin islâm inancı ve pratiğini kendine has biçimde özgürce tekrar yorumlayabilmesi açısından bir zemin sağladı. Onu eleştirenlerin öngördüğü şekilde, islâm geleneğinin köşe taşlarını reddeden bir radikal islâm üretti. Böylece Kaddafi, popülist devlet ve Üçüncü Uluslararası Teorinin önünü açtı.

Kalıp tiplemelerin tersine, Kaddafi'nin Libyası, esnek olmayan bir islâm yorumuna bağlı fundamentalist bir İslâm devleti değildi. Onun islâm yaklaşımı hayli yenilikçiydi ve birçok Müslüman için sapkınlığa denk bir radikalizm içeriyordu. Kaddafi'nin yenilikçi islâm yorumu, öncelikle islâm hukukunun, yani Şeriat'ın devlet içindeki yeriyle alâkalıydı. Geleneksel olarak kabul gören islâm devleti kriteri, Müslüman idarecinin Şeriatı çok iyi bilmesi ve tasdik etmesi idi. Fakat Kaddafi, islâm hukukunu bir kenara bıraktı. Yeşil Kitap geleneksel kapsamlı 'Şeriatın yerine geçti. Kur'an ve Kur'an'dan ilham alındığı söylenen Yeşil Kitap, Libya toplumunun ideolojik temeli oldu. Gelgelelim, Kur'an özel hayatla (namaz, oruç, zekât gibi dinî pratiklerle) sınırlandırılırken; Kaddafi'nin Yeşil Kitabı -islâm hukuku değil- siyaset ve toplum yönetiminde esas başvuru kaynağı yapıldı.

Bunların yanı sıra, Kaddafi sünnetin sıhhatini ve bağlayıcı ilkelerini büyük oranda reddetti, Hicri takvimi değiştirdi, Haccın zorunlu olmadığını ilan etti, zekâtı sosyal dayanışmaya indirgedi ve geleneğin tersine zekâttaki % 2,5 oranının değişken olabileceğini iddia etti.11

Kaddafi'nin dinî otoriteyi gasbı ve islâm yorumu, onu dinî li-

10. Lisa Anderson, "Tunisia and Libya: Responses to the Islamic Impulse," John L. Esposito, bsm., The Iraman Revolution: Us Global Impact (Miami: Florida International University Press, 1990), s. 171.

11. George Joffe, "Islamic Opposition in Libya," Third World Quarterly 10: 2 (Ap-ril 1988): 624.

derlerle bir çatışma sürecine soktu. Zira dinî liderler Kaddafi'nin kendi otoritelerine ve İslâm yorumlarına saldırışına kızdılar. Ulema islâm geleneğinden bir sapma olduğunu iddia ederek Kaddafi'nin "yenilikçi" yorumlarını -sünnetin bağlayıcılığını reddetmesi, şer'î yönetim yerine Yeşil Kitab'ı öncelemesi ve özel mülkiyeti yasaklamasını- kınadı. Kaddafi, müstebit idaresini, gerek kendisini dinî-siyasî bir lider/ideolog olarak sunarak, gerekse halk hakimiyeti ve Islâmî sosyal adalet adı altında geleneksel dinî liderleri bertaraf ederek, meşru göstermeye çalıştı. "Halk komiteleri, fetret zamanlarında üretilmiş ve Islâmiyeti çarpıtan 'dinsizlik hikâyelerini yaymakla suçlanan imamların 'putperest eğilimleri'nden temizlemek için 'camileri ele geçirmeye' yönlendirildi."12

Kaddafi'nin otoritesi ve meşruiyeti, ayrıca Müslüman Kardeşler ve Islâmî Kurtuluş Örgütü (İKÖ) gibi Islâmî hareketlerle de tehdit edildi. Muhalefetin örgütlü ve son derece tehlikeli olduğu bir ülkede, meşruiyetini pekiştirmek için İslâm'ı kullanan rejim, islâm adına sadece yerleşik dinî müesseselerden değil,

aynı zamanda Islâmî hareketlerden de itirazlarla karşılaştı. Bu aktivistler, Kaddafi'nin yerleşik din ileri gelenlerine değişime engel oldukları için yönelttiği eleştiriyi paylaşıyorlar; ama Kaddafi'yi de kendi amaçları için İslâm'a dalavere karıştıran ve onu çarpıtan askerî bir fırsatçı olarak görüyorlardı. Buna karşılık, Kaddafi de Müslüman Kardeşler'i Mısır ve komşusu Sudan'da güçlü bir dinî-siyasî hareket olarak değerlendirdi ve ideolojisi, hedefi ve (anti-sosyalist, Pan-lslâmist, hiyerarşik) örgütlenmesiyle kendi halkçı, sosyalist, Arap milliyetçi vizyonuna büyük bir tehdit olarak gördü. Libya ile birlikte Ürdün, Tunus ve Mısır'da aktif olan İKÖ, ordu içine sızdı ve 1983 ve 1984'teki askerî darbelere karıştı. 13 Bunun neticesinde, 80'lerin sonları ve 90'ı yıllarda sürekli olarak militan Islâmî muhalefete ilişkin raporlar tutuldu. El-Cihad ve Hizbullah'a üye oldukları iddia edilen kişiler 1987'de idam edildi. Çok sayıda kız öğrencinin kampüslerde başörtüsü takması,

12. Anderson, "Qaddafi's İslam," s. 143.
13. lbid.,s. 629.

Müslüman Kardeşler'e izafe edilen Trablus el-Fetih Üniversitesindeki öğrenci gösterileri ve camilerde siyasî konuşmaların artışıyla beraber, Müslüman öğrenci hareketleri 1989 yılından itibaren daha bariz hale geldi. 14 1989 Sonbaharı'nda İslâmî militanlar güvenlik güçleriyle kanlı bir çatışmaya girdiler ve Kaddafi'yi "kanser, siyah ölüm ve AİDS" olmakla suçladılar. 15 Olayın gözlemcilerinden biri şu sonuca varmıştı: "Libya'da İslâmî hareket,/ Cemahiriyye içinde en düzenli ve en güçlü muhalefet olma donanımına sahip görünüyor. "16

.,. .

Dış Politika

Kaddafi'nin kendisini islâm dünyasının devrimci lideri olarak sunmasından sonra, İslâm Libya'nın kültürel devrimini dışarıya ihraç etmesinde önemli bir unsur oldu. Suudi Arabistan gibi Kaddafi yönetimindeki Libya da İslâm dünyasında liderlik rolünü temellendirmek için petrol zenginliği ile cazibeli islâmî dayanışma söylemini birleştirdi, islâm Libya'nın dış politikasında asla tek etken değildi; Arapçılık, Afrikacılık ve daha geniş Üçüncü Dünyacılık gibi etkenlerden biriydi sadece. Üstelik, Kaddafi'nin pragmatizminde, retoriği gerçeklikten ayırmak çok kere zordur -onun abartılı retorik eğiliminde ve Batılı medya ve ABD'nin onu (aslında tek bir kişiye atfedilemeyecek şekilde) dünya terörizminin önemli bir kaynağı olarak görmesinde rahatlıkla görülebilecek bir şeydir bu—.

Kaddafi'nin dış dünyadaki maceracılığı, örnek olarak aldığı Arap dünyası lideri Cemal Abdün Nasır'ın yerini alma ve Afrika ve Üçüncü Dünya'da bir lider ve kahraman olarak anılma ihtirasını artırdı. Kaddafi'nin militan evrensel vizyonu ilhamını, kendisi-

14. Jennifer Parmelee, "At Home, Gadhafi May Face Religious Turmoil," International Herald Tribüne, Januaıy 11, 1989.
15. Adel Darwish, "Gaddafi's Garbled Message," The Middle East, December 1989, s. 14.

. . - .

16. Vandewalle, "Qadhafi's Unfinished Revolution," s. 80. :.?•

I

nin islâm yorumundan, yayılmacı evrensel mesaj ve misyonundan ve dünya kurtuluşuyla ilgisinden aldı. 60'ların ikinci yarısında Müslüman dünyada uluslararası liderlik için rekabet etmek adına hem islâmî retoriği hem de örgütlenmeleri kullanmış olan Nasır ve Kral Faysal örneğinden ve yöntemlerinden de çok şey öğrendi Kaddafi. Bunun sonucu olarak ortam müsait olduğunda, misyoner faaliyeti ve propagandayı devrimci siyasetiyle kaynaştırdı. Onun radikal siyaseti, Batıyı ve özellikle ABD'yi kötülük kaynağı olarak gören bir dünya görüşünden daha öncelikliydi. O yüzden de, Avrupa sömürgeciliği, Amerikan neo-sömürgeciliği ve israil Devleti hususunda Arap ve Müslüman dünyanın (hatta bütünüyle Üçüncü Dünya'nın) hastalıklarını suçladı. Kaddafi, bir ideoloji olarak komünizmi (Marksist ateizmi ve değerlerini) reddetti. Bununla birlikte,

Libya'nın Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'yla ittifak kurmasında herhangi bir zorlanma yaşamadı.
Kaddafi açısından Batının hakim olduğu bir dünyada hedef, millî özgürlük için çaba göstermekti.ı? Kaddafi Pan-Arapçılık, Pan-lslâmizm ve Üçüncü Dünya kurtuluşu gibi cazip ideolojileri kullandı. Libya, dünya genelinde çok farklı çizgiye sahip hükümetleri, İslâmî örgütleri ve uç hareketleri finanse etti. Okullara, camilere ve hastanelere karşılıksız yardımda bulundu; ve çocuk kaçırma, bombalama ve cinayet eylemleri kadar ekonomik kalkınma projelerine de parasal destek sağladı. Kaddafi, Suudi Arabistan ya da Mısır'ın devrilmesine nasıl kolaylıkla taraftar oluyorsa, aynı kolaylıkla İsrail'in ortadan kaldırılması çağrısında da bulundu. Uganda'da idi Emin, Orta Afrika Cumhuriyeti'nde Jean-Bedel Bokassa, Filipinler ve Güney Tayland'da Müslüman azınlığın içinde olduğu kurtuluş hareketleri, Mısır'dan Endonezya'ya İslâmî uç hareketler, Filistinli Ebu Nidal'in radikal grubu ve irlanda Cumhuriyet Ordusu (IRA) gibi hareket ve kişileri destekledi, destek sözü verdi ya da destek sözü aldı.
17. B. Scarcia Amoretti, "Libyan Loneliness in Facing the World: The Challenge of islam," in Adeed Dawisha, der., islam in Foreign Policy (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 55 vd.

Libya'nın şer'î hukuk ve cezaları tatbik etmesinden dolayı daha baştan "fundamentalist bir islâm devleti" olarak teşhis edilmesi neticesinde, Libya'nın devlet sponsorluğundaki terörizmi, gerçek motivleri dikkate alınmadan, üstelik aktörlerin IRA, Arap yahut Filistinli örgütler, Maocular ya da Islâmî aşırı uçlar olması gözardı edilerek, doğrudan İslâm'la irtibatlandırıldı Bir hareketin eğilimi ve sahiciliği bir kenara bırakılarak salt Libya'yla bağlantısının olması, o hareketin şiddet içeren bir radikalizmi onayladığının delili kabul edildi. Hakikaten Müslüman dünyada hükümetlerin büyük bölümü, muhalif hareketleri gözden düşürmek için Libya'da hazır bir sebep buldular.
Libya'nın islâm dünyasındaki faaliyetlerini ilerletmek için islâm'ı kullanmasının örgütsel düzeyde en başta gelen örneği, Islâmî Tebliğ Cemaati'dir. 1967 sonrası islâm dünyasında ulusal ve uluslararası düzeyde Islâmî kimlik ve dayanışma ihtiyacı hissettiren konjonktür çerçevesinde, Libya Devrim Komuta Konseyi ülkenin dış politikasında önemli bir vasıta olması amacıyla 1972'de bu cemaati kurdu. Cemaatin hedefi, selece basitçe ülke içinde Islâmî tebliğ etmek ve ilerletmek değil, Libya'nın diplomatik ve siyasî amaçlarının bütüncül bir parçası olarak onun ülke dışında da yayılmasını sağlamaktı. Tıbbî ve sosyal hizmetler kadar kitle iletişim araçları, dinî yayınlar, misyoner faaliyetleri ve cami inşası da Libya'nın siyasî etkisinin yayılması için temel vasıtalardı. Afrika'da Libya etkisini fesheden Gambiyalı bir diplomatın belirttiği gibi:
;
Afrika'da diplomat olarak hizmet görmüş olan bizler, bu tür işlere çok önemli miktarlarda mali kaynak aktarıldığını biliyoruz. Bir cami inşa etmek için Libyalılardan mali destek görmemiş Müslüman ya da Müslüman nüfusa sahip bir ülke
•
yoktur. 18
Diplomasisini Islâmî Tebliğ Cemaati'yle birleştiren Libya,
18. Sulayman S. Nyang, "The Islamic Factor in Libya's Foreign Policy," Ajrica and ike World, 1, no. 2 (1987), s. 20.

70'ler ve 80'lerin başında islâm'ın kullanılması hususunda Suudi Arabistan'la çatışma yaşadı. Bunun için petrolden kazandığı dolarları (petro-dollars), Müslüman öğrenci gruplarından kurtuluş hareketlerine kadar etki alanını genişletmek maksadıyla kullandı. Nitekim 70'lerin başında Libya, Güney Filipinler'deki ayrılıkçı Moro Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin (MUKC) en güçlü destekçilerinden biriydi. Liderlerine iltica hakkı tanıdı, dinî faaliyetlere ve mültecilere yardım etmenin yanı sıra askerî ve diplomatik destek sağladı. 19 Hem

Suudi Arabistan hem de Libya, -kaybetmeye mahkûm— Trablus Anlaşması gereği Marcos hükümeti ile MUKC'yi bir araya getirmek için ilk hareket edenlerdi. Reagan yönetiminin Kaddafi ve Libya üzerine kilitlenmesi ve medyanın bunları bol bol malzeme yapması, Kaddafi ve onun nispeten küçük Afrika devletinin küresel bir önem arzetmesine yol açtı Bu, hem Kaddafi'nin kaynakları ve kapasitesini çok çok aşan, hem de Sovyetler Birliği ve Suriye'nin daha kapsamlı terörist faaliyetlerini gölgeleyen bir önemdi. Buna ilaveten, Libya'nın Islâmî fundamentalist devlet olma ünü, Kaddafi'nin terörizm, Islâmî faaliyetlerin de radikalizm ve aşırılıkla özdeşleştirilmesine sebep oldu. 80'lerin ortasında Birleşik Devletler ve Avrupa'yla birlikte Orta Doğu, Afrika ve Güneydoğu Asya'da hükümetler, Libya'nın dış müdahaleleri ve yol açtığı şiddeti kınamıyorlarsa bile bunlara karşı ihtiyatlıydılar. Devrimi ve terörizmi savunan radikal bir rejim olarak Libya'nın şöhreti önemli oranda kanıksandı. Reagan yönetimi açısından Kaddafi ve Humeyni, etrafa kötülük saçan "şeytan imparatorlukları"nın başları olarak dünya terörizminin sembolleri oldular. Bu süreç içinde, Libya faaliyetlerinin etkin olduğu Afrika'da birçok hükümet, Libya'nın ve Islâmî Tebliğ Cemaati'nin mevcudiyetini hoş bir para kaynağı ve Islâmî dayanışma çabası biçiminde değerlendirmemeye başladı. Onların gözünde, Libya'nın militan Islâmî aktivistler ve devrimci grupla-

19. Lela Garner Noble, "The Philippines: Autonomy for Muslims," in John L. Esposito, ed., islam in Asia: Religion, Politics & Sodety (New York: Oxford University Press, 1987), s. 101.

ra verdiği siyasî destek, zararı faydasından çok olan, kendi güvenliklerine tehdit oluşturan bir destekti.20 Libya'nın etkisi ve etkin İslâm ihracı, petrol gelirlerinin azalması, Sovyet Birliği ile ilişkilerinin sıcaklığını kaybetmesi ve çoğu hükümet ve Islâmî örgütün Libya'nın taktiklerine kuşkuyla yaklaşmasıyla birlikte 80'li yıllarda dünyanın birçok yerinde azaldı.

Sudan

8 Eylül 1983'te Cafer Muhammed Numeyri, Sudan politikasını, hukukunu ve toplumunu etkileyecek "İslâm Devrimi"ni ilan etti. Böylece Afrika'nın en geniş ülkesi Sudan, şer'î hukukla yönetilen bir İslâm cumhuriyeti oldu. Muammer Kaddafi gibi Numeyri de, 1969'da bir askerî darbeyle iktidara gelmişti. Albay Numeyri'nin başında bulunduğu Hür Subaylar, Mayıs Devrimiyle iktidarı ele geçirdiklerinde, Sudan'da 3 önemli ideolojik güç hakimdi: islâm, Cemal Abdün Nasır'ın Arap sosyalizmi ve komünizm. 1971'deki Numeyri'nin solcu müttefiklerinin giriştiği başarısız komünist devrimi, Numeyri'yi, komünizm karşıtı bir tutum almaya ve sonuç itibariyle Birleşik Devletler ve Enver Sedat idaresindeki Mısır ile yakın bir ittifak kurmaya sevketti. Sedat ile kurulan bağ o kadar güçlüydü ki, Sedat Camp David Anlaşması'nı imzaladıktan sonra Mısır'la diplomatik ilişkileri kesmeyen tek büyük Arap ülkesi Sudan olmuştu.

Kişisel faktörler kadar siyasî faktörler de, Numeyri'nin kendi hayatında ve hükümetinde Islâmî bir doğrultu benimsemesini etkiledi. 1977 itibariyle, iç siyaset ve Arap dünyasındaki Islâmî tecdid akımları, Sudan siyasetinde islâm'ın rolünün yoğunluk kazanmasını kolaylaştırdı, islâm, Numeyri'ye gitgide kötüleşen ortamdan yeni bir çıkış yolu sundu. 70'lerde bir dizi olay, onun siyasal tercihlerini son derece sınırlamıştı. 1971'deki akim kalan darbeden sonra, Numeyri kararlılıkla solcu karşıtı bir yol tuttur-

20. Nyang, "Islamic Factor," s. 17-18.

manın yanı sıra içki ve kumardan da imtina ederek dindarlaştı. Bununla birlikte Numeyri'nin Arap sosyalizmi de ulusal bir ideoloji olarak başarısız olmuştu. Çünkü ne çökmekte olan ekonomiye halk desteği sağlayabilmiş, ne de farklı dinî ve etnik-kabile-vî çıkarları birleştirebilmişti. Sudan'ın dış borçları kontrolden çıkmıştı. Dünya Bankası ve IMF'in baskıları sonucunda, Sudan ekmek ve şeker gibi mamullere yaptığı devlet yardımlarını kaldırdı. Bu hareket, 1979 ve 1982'de hükümet karşıtı halk gösterilerine neden oldu. Daha sonra isyan, gayri Müslimlerin çoğunlukta olduğu güneyde yoğunlaştı. Numeyri, ulusal Islâmî örgütlerle müttefik olan Ulusal Cephe'nin baskılarına maruz kalıyordu. Bu

şartlar altında meşruiyetini artırmak için dini işler hale getirerek ve dine herkesten fazla sahip çıkarak Ulusal Cephe içinde kendini eleştirenlere karşı koydu. Beyanatlarında, Ensar yahut Mehdi Takipçileri ve Müslüman Kardeşler gibi kendisine muhalefet eden Islâmî örgütlerin yaptığına benzer şekilde, sürekli olarak bütüncül bir islâm anlayışını vurguladı. Hatta Niçin İslâm Yolu? adında bir de kitap yazdı. Bu kitapta Sudan'da şer'î hukukun hayata geçirilmesini savunarak islâm'a merkezî bir yer verdi.21 Numeyri'nin İslâm vurgusu, Sudan siyasî tarihi ve sosyal kültüründe görülegelen Islâmî nitelikle bağlantılı bir sürekliliğe sahipti. Nitekim Numeyri, ülkenin üçte birini oluşturan Hıristiyan ve animist Güney'in yabancılaşması tehlikesine rağmen, islâm'ın, % 70'i Müslüman olan Sudan'da halk desteğini sağlayacak bir potansiyele sahip olduğuna inanıyordu.
1978'te muhaliflerinin kamusal hayata geri dönmesine izin veren Ulusal Barış Paktı'nı imzalayarak, Ulusal Cephe ile anlaşma yoluna gitti. Islâmî siyasal partiler parlamentoda sandalye elde edebilmek için seçimlerde başarıyla mücadele edebildiler. Şehirlerde üniversite mezunları ve nitelikli meslek sahipleri arasında geniş bir taraftar kitlesi olan Müslüman Kardeşler (Islâmî aktivist örgüt), hükümet ile yakın ilişki kurdu. Numeyri, Sorbon mezunu Müslüman Kardeşler'in lideri veHartum Üniversitesi Hukuk Bö-
21. Al-Nahj al-lslami linıadha, Kahire, el-Mekteb el-Mısri el-Hadis, 1980.

lümü dekanı olan Dr. Hasan el-Turabi'yi başsavcılığa atadı. Müslüman Kardeşler kabinede ve kilit kurumların önemli mevkilerinde yer aldılar, islâm, Sudan siyasetinde bölünme ve muhalefet kaynağı olduğu kadar, gitgide bir bütünleşme noktası da oldu.
Numeyri'nin Eylül 1983'teki şer'î kanunları, Sudan'daki islâm siyasetinin resmî kurumsallaşması yolunda atılmış bir adımdı, içki içenlere dayak, hırsızlığa el kesme ve zinaya recm gibi geleneksel şer'î cezalar hayata geçirildi. Şer'î cezaların yasalaştırıldığı ama nadiren uygulandığı Libya ve Pakistan'ın tersine, hırsızlığa verilen cezalar genelde tatbik edildi. Sudan'daki Islâmlaştırma programı, büyük oranda "Numeyri'nin Islâmı"ndan müteşekkildi. Yeni "şer'î" kanunlar, onun ihtiyaçları ve keyfine göre haftada bir hükme bağlandı. Islâmî düzenleme ve politikalar, adalet bakanlığı ve mahkemelerin danışmanlığından bağımsız olarak karşılaşılan spesifik durumlara göre parça parça ve aceleyle formülleştirildi. Bunlar bir yasama eylemi olarak değil, devlet buyruğu olarak çıkarıldı. Numeyri, özel "bağlayıcı adalet mahkemeleri" kurarak mevcut adliyeyi devre dışı bıraktı Binlerce insan tutuklandı ve bu mahkemelere çıkarıldı. Daha çok askerî mahkeme işlevi gören bu mahkemeler, muhtelif suçlar için kamçıyla dayak atma gibi "şer'î" cezalar verdi. Hükümet memurları ve askerî liderler, Müslüman bir idareci olarak Numeyri ile müttefik olduklarına dair yemin etmeye mecbur bırakıldı (eski dönemde halifeler tarafından dayatılan bir mecburiyet). Hatta Numeyri -ümmetin dinî-siyasî lideri anlamında- İmam unvanı almaya dahi girişti ama başarılı olamadı.
Numeyri 1983-84'te yeni Islâmî düzenini halka güzel göstermek için bazı adımlar attı. Şer'î hukuk şemsiyesi altında "ikinci bir şans" verdiğini söyleyerek 13.000 mahkûmu serbest bıraktı; 11 milyon dolar değerindeki alkolü, içeride ve dışarıda büyük dikkat çeken bir medya olayı haline getirerek Nil Nehri'ne döktü; nihayet Mayıs 1984'te Avrupa tarzı dansı yasakladı ve kızlı erkekli dansa izin verdiği için bir gece kulübü sahibini 25 değnek cezasına çarptırdı.22
22. The Arab Nem, 31 Mayıs, 1984.

Sosyo-ekonomik alanda, vergi ve banka sistemleri için yeni tüzükler hazırlandı. 1984 Zekât Vergisi Kanunu, mevcut vergi maddelerinin yerini aldı. Öte yandan, Sudan gönüllü olarak verilen zekâtları toplama ve dağıtmada devleti güçlü ve belirleyici yapan bir hukuğa geçmek amacıyla Pakistan ve Iran gibi kendine özgü birtakım idarî teşkilatlar kurdu. Numeyri'nin açıktan da ifade ettiği Sudan'daki tüm bankaları faizsiz kurumlara dönüştürme niyeti, ciddi tartışmalara yol açtı. Pakistan ve İran'da olduğu gibi Sudan'da da Islâmî banka sistemine geçiş, tüm ekonomiyi Islâmî ilkeler üzerine temellendirmenin ilk adımıydı. Bu politikalar,

burada iş yapan yabancı çıkar grupları, özellikle ABD menşeli çok-uluslu şirketler kadar, içeride de birçok kimseyi rahatsız etti.
Numeyri'nin Islâmlaştırma programı, toplumda -onu bir diktatör olarak gören- birbirine muhalif pek çok kesim husule getirdiğinden, Sudan'ı birleştirmekten çok parçaladı, islâmlaşma, başlangıçta suç ve yolsuzluğun azalacağını uman Müslüman Ku-zey'de halk desteği sağladı; dayak, el kesme gibi cezaların meydanlarda uygulanması geniş halk desteği gördü. Ama Numeyri'nin islâm'ı kendi iktidarını genişletmek ve baskıcı rejimini doğru göstermek için kullanması, "bağlayıcı adalet mahkemeleri" tarafından verilen yanlış hükümler, ayrım gözetmeden uygulanan dayak cezası ve gayri Müslimlere şer'î hukuk dayatılması, onun içeride ve dışarıdaki imajını sarstı. İngiltere'den sınır dışı edildikten sonra 1880'lerde Sudan'da bir islâm devleti kuran ıslahatçı Sudanlı Mehdi'nin Oxford mezunu büyük torunu ve eski başbakan Sadık el-Mehdi, Numeyri'nin "şer'î" Eylül kanunlarını bir fırsatçılık olarak değerlendirerek reddetti. Şer'î hukukun dayatılmasının ilkel ve adaletsiz olduğunu, öncelikle sosyal açıdan daha adil bir toplum oluşturulması gerektiğini iddia etti. Bu iddiası yüzünden Sadık hapse atıldı. Numeyri'nin toplumu Islâmlaştırması, gayri Müslim Güneyle 70lerin başında yapılan kırılgan barış antlaşmasını bozdu ve John Garang önderliğindeki —Sudan Halk Kurtuluş Hareketi'nin (SHKH) askerî kanadı olan- Sudan

Halk Kurtuluş Ordusu'nun (SHKO) başlattığı yeni bir iç savaşa yol açtı.
Dünya ölçeğinde, Numeyri'nin finansal destek beklediği Suudi Arabistan gibi muhafazakâr Müslüman devletler, uluslararası medyanın sonu gelmez dayak ve el kesme sahnelerini yayınlamasından dolayı, daha çok Sudan'daki olumsuz islâm imajı ve adalet meseleleriyle ilgilendiler. Birleşik Devletler ve uluslararası örgütler, gayri Müslimlere şer'î hukukun dayatılması sonucu ortaya çıkan insan haklarının çiğnenmesinden duydukları endişeyi ifade ettiler. ABD Kongresi, Sudan'ı yardımı kesmekle tehdit etti. Amerikalı diplomatlardan oluşan bir heyet, ülkelerinin endişelerini müzakere etmek üzere Hartum'a geldi. Aralık 1984'te ABD'nin malî yardımı 114 milyon dolarda dondurmasının yanı sıra, IMF de 9 milyar dolarlık açığını kapatması için Sudan'a ekonomik reforma gitmesi hususunda baskı yaptı.
Başlarda, Numeyri'nin "Islâmî otoriterliği" ölçülü hale geliyor gibi göründü. Numeyri, uluslararası eleştirilere Islâmlaştırma programını yumuşatan bir dizi reformla cevap verdi. Kuzey'de dayak ve el kesme cezalarını iptal etti, Güney'i ana vatandan ayırma planından vazgeçti ve şer'î hukukun orada uygulanmayacağına dair güvence verdi, islâmlaşma baskısını azaltmasıyla birlikte, faizsiz bir Islâmî ekonomiye geçmek amacıyla yapılan müzakerelere de destek oldu.
Ne var ki, islâmlaşma programına içeride giderek artan eleştirilerle karşı karşıya kalan Numeyri, 1985'te kendisini eleştirenleri Müslüman halk kesimlerinin desteğini alarak ve rejimin başarısızlıkları için günah keçileri bularak susturma yoluna gitti. Ocak ayında, otoriterliğini islâm akidesini koruma kisvesi altında maskeleyerek, irtidat suçlamasıyla Cumhuriyetçi Kardeşler'in 76 yaşındaki kurucusu ve lideri Mahmud Muhammed Taha'yı yakalattı, yargılattıktan sonra idam ettirdi. Sadık el-Mehdi taraftarları, Müslüman Kardeşler ve yerel Sufî şeyhleri de dahil olmak üzere birçok Müslüman, Taha'nın dinî iddialarını ve modernist islâm yorumunu basit liberal ıslahatlardan öte, dinsizlik olarak

görüyorlardı. Taha, Numeyri'nin hiddetini üzerine çekmişti; çünkü onun ayrımcı siyaseti ve şer'î hukuku uygulama girişimlerine muhalefet ediyordu. Numeyri'nin hareketi, tehlikeli bir adamın ortadan kaldırılması olarak gözüktü; ancak genel olarak yaptıkları, birçok kişi tarafından sadece Sudan'ın uzun geçmişe sahip siyasî hoşgörü geleneğine zıt değil, aynı zamanda -kararları geriye doğru işletilen bir temyiz mahkemesi marifetiyle- "şer'î hukukun da ihlali olarak görüldü".23
Mart 1985'te Numeyri kendisini eleştirenlere cevap vererek ve Sudan'ın sorunlarını kendisinin dışındaki etkenlere atfederek, sallantıdaki rejimini kurtarma girişimlerine devam etti. Müslüman Kardeşler, rejimin

başarısızlıklarına günah keçisi yaparak siyasî gücünü yok etmeye çalıştı. Sudan halkından çok, Amerikalı müttefiklerine hitaben yaptığı bir konuşmada, Amerika yanlısı hükümetini alaşağı etmek maksadıyla (onun beyanına göre) İran tarafından silahlandırılan Müslüman Kardeşler'in kendisine karşı bir darbe hazırlığı içinde olduğunu iddia etti. Numeyri, Müslüman Kardeşler'in bütün üyelerini hükümetten azletti ve Hasan Turabi de dahil olmak üzere önde gelen 200 liderin tutuklanmasını emretti.

Müslüman Kardeşler liderlerinin kilit konumlardan ve hükümet "reformları"ndan uzaklaştırılması, içerideki muhaliflerin yanı sıra ABD, Mısır ve Suudi Arabistan'a da bir cevaptı Gerçekten, Numeyri bu adımları Başkan Yardımcısı George Bush ve beraberindeki Amerikalı heyetin ziyaretinden hemen sonra görevden aldı. Öyle bir zamanlamaydı ki bu, hem ülke içinde, hem de Arap dünyasında Bush'un ekonomik yardımlara tekrar başlamak için 4 madde ileri sürdüğü konuşuluyordu: Şer'î cezaların kaldırılması ve Islâmî aktivistlerin hükümet ve kurumlardan azledilmesi. Diğer ikisi de, Libya'yla temasları kesme ve IMF tarafından talep edilen ekonomik reformların kabul edil-

23. Peter Bechtold, "The Sudan Since the Fail of Numayri," Robert O. Freed-man, bsm., The Middle Eastjrom the lran-Contra-Affair to the intifada (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1990), s. 371.

mesiydi. Bush'un ziyaretini ekonomik yardımların tekrar başlayacağını söyleyerek bitirmesi ve takip eden günler için Dünya Bankası'ndan bir heyet bırakması, Numeyri'nin yeni öncelikleri için Amerika'nın kendi sorumluluğunu kabul etmesi şeklinde değerlendirildi. Bu algı, Mart'ın sonlarında Sudan hükümetinin IMF ve Amerika'nın baskıları sonucu mahsullere yapılan devlet desteğinin kaldırmasıyla -ki rejimin başarısızlığını gözler önüne sermekteydi— daha da güçlendi. Sonuç olarak, Sudan'da ve islâm dünyasında Islâmî aktivistler, Amerikan politikalarının arkasında islâm'a -özellikle şer'î hukukun uygulanması ve hükümet içinde aktivistlerin yer almasına- karşı bir peşin hüküm bulunduğuna inandı. Devlet tarafından bu iddialara herhangi bir itiraz da gelmedi. Hükümet memurları militan islâm'dan endişe ederlerken, Islâmî aktivistler de kendilerinin Haçlı torunlarının, hâlâ hakimiyet kurmaya çalışan Hıristiyan Batının kurbanları olduklarına inandılar, iki tarafın korkuları da, yaşadıkları tecrübelerden kaynaklanıyordu. ABD açısından, hükümet içindeki Islâmî aktivistler, şer'î hukuk ve cezalar/iç savaş ve azınlık haklarının ihlali anlamına geldi. Aktivistler açısından ise islâm karşıtı Amerika, Washington'dan kendi politikalarına müdahale etmekte ve hayatlarını kontrol etmeye çalışmaktaydı. Her iki taraf da, diğerini kendi çıkarlarına yönelik bir tehdit olarak görüyordu.

Amerikan politikalarını eleştirenler, ABD'yi Sudan'daki insan hakları endişesinde ikiyüzlülükle suçladılar. Birçoğu, demokratik ilkelerine rağmen ABD'nin diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde olduğu gibi Sudan'da da baskıcı idarecileri ve diktatörleri himaye etmeye çalıştığına ve sadece bunların güçlü komünizm karşıtı konumlarını desteklediğine inandılar. Ama konu islâm'a gelince, her ülkenin kendi geleceğini belirleme ilkelerine rağmen, ABD'nin bağımsız bir ülke siyasetine müdahalesini doğru göstermek için insan haklarıyla ilgili yeni ölçütler ve sorular gündeme getirdiğini düşündüler. Sudan'ın ekonomik ve siyasî hayatına böylesi müdahalelere kızgınlık, Numeyri'nin alaşağı edilişine

doğru gelinen süreçte de bariz olarak vardı. Hükümet karşıtı gösteri ve yürüyüşlerde Amerika karşıtlığı su yüzüne çıkmıştı. Belki de bu sürece uygun olarak Numeyri hükümetinin iktidardan düşürülmesi, Numeyri'nin ABD'ye yaptığı bir ziyarete denk gelmişti.

islâm, Demokrasi ve askeri idareye dönüş

Numeyri, 5 Nisan 1985'te askerî bir darbeyle düşürüldü. Demokrasi, 1986'da geçici askerî hükümet tarafından yeniden hayata geçirildi ve yapılan seçimden sonra Sadık el-Mehdi'nin başbakanlığıyla birlikte sivil bir hükümet işbaşına geldi. Meclis de, yeniden işler hale geldi, islâm ve Şeriat'ın rolü, Sudan siyasetinde bir mesele olmaya devam etti. Sadık, Numeyri'nin islâmlaşma

programının aşırılıklarından kendini uzaklaştırmakla beraber, Güney'deki ayaklanmalar ile Kuzey'deki hükümet arasında bir kavga konusu olmaya devam eden şer'î hukuk meselesini bir çözüme kavuşturamadı. Üstelik, Sadık el-Mehdi, İran ve Libya ile toplantılar yaparak, ABD'ye karşı daha bağımsız bir tutum takındı. 3 yıl süren demokrasiden sonra Sadık'ın etkisiz hükümeti, Haziran 1989'da iktidarı ele geçiren general Ömer el-Beşir'in askerî rejimiyle yer değiştirdi. Bu darbenin hemen sonrasında, Beşir idaresindeki askerî hükümet, meclis ve bütün siyasî partileri iptal etti; Sadık el-Mehdi ve Hasan Turabi dahil olmak üzere büyük dinî-siyasî partilerin liderlerini hapse attı; ve siyasal istikrarı tekrar temin etmeyi, ayrımcı siyaseti kaldırmayı ve şer'î hukuk uygulamalarının dondurmayı taahhüt etti. Gelgelelim, şer'î hukuk meselesi aşılamaz bir problem olarak kaldı. SHKH, Kuzeyli (Müslüman) çoğunluğun islâm aleyhine oy veriyor bir konuma sokulabileceğini düşünerek, Beşir'in şer'î hukukun tatbiki sorununu ulusal bir referandum yoluyla çözüme kavuşturma kararını reddetti.24 1989'un

24. John O. Voli, "Poliücal Crisis in the Sudan," Current History 89:546 (April 1990): 179.

sonlarında eski başkan Jimmy Carter'ın Beşir hükümeti ile SHKH arasında bir anlaşma yapma girişimi de büyük oranda şer'î hukuk meselesi yüzünden başarısız oldu.

Başlangıçta inkâr edenlere karşın, rejimin Ulusal Islâmî Cephe'nin (UİC) büyük etkisinde kaldığı, Hasan Turabi liderliğindeki Müslüman Kardeşler'in takipçisi olduğu ortaya çıktı. UİC üyeleri ve sempatizanları, ülke içinde hükümette önemli mevkilerin yanı sıra ülke dışında da elçiliklerde önemli görevlere geldiler. 25 SHKH'nın laik bir devlet ısrarına rağmen, Beşir şer'î hukuku tatbik edeceğini vaad etti ve Turabi Afrika'nın İslâmlaşması çağrısında bulundu. Turabi UİC'nin başı olarak başlangıçta hükümete doğrudan katılımdan çekildiyse de ideolojik ve siyasî nüfuzunu kullandı kuşkusuz. UİC ve Turabi desteğindeki rejimin benimsediği politikalar, Turabi'nin eski liberal reformcu konumu ve demokrasi desteğiyle çelişki halindeydi.26 Söz konusu konum ve destek, 60'lı yıllarda hareketin bir bölünme yaşamasına neden olmuş ve Sudan dışındaki bazı militan İslamcıların onun görüşlerini küfür olarak görmesine yol açmıştı. 27

Turabi demokratik seçimleri desteklemişti ve UlC, yürütmenin başına geçerken farklı bir yaklaşım sergilemiş olmasına karşılık, 1986'da iktidara gelirken oy sandığını kullandı. Sudan'ın siyasal gelişimi, seçmenlerin sadece kendi dinî gruplarından olmalarından ötürü körü körüne oy kullanmasını netice veren ayrımcı siyaset nedeniyle başarısızlığa uğrayınca UlC destekli rejim, bölgesel ve yöresel istişarî konseyler ve ayrımcı/parçalı olmayan bir Islâmî hükümet ihtiva eden bir federal sistemi savundu. Beşir'in çoğu Sudanlı'nın Müslüman olduğunu ve Islâmî bir devletten yana oy kullanacağını kabul etmesine rağmen, yine de birçok kimse aynı çoğunluğun ne UlC için, ne "de SHKO'nun laik

25. Ann Lesch, "Khartoum Diary," Middle East Report, no. 161 (November- December, 1989), s. 37.

26. Voli, "Political Crisis," s. 179-80.

27. Abdehvahab El-Effendi, Turabi's Revolution: islam and Power in Sudan (London: Grey Seal Books, 1991), s. 162.

ve gayri müslim vatandaşları ve destekçileri için oy atacağını düşünüyordu. Sudan İslâm Devleti "laik demokratik" bir devlet taraftarı olması yüzünden kendi içinde doğrudan bir çatışma yaşadı. Böylece, hükümet ile SHKO arasında müzakere edilmiş bir anlaşmaya karşı esaslı bir engel oluştu.28 Yine de aynı derecede doğru olan şu ki, serbest seçimlerde Sudanlıların büyük bir kısmı John Garang'ın SHKO'na oy vermezdi.

Hartum'daki merkezî hükümet, önemli politikaların çoğunda kontrolü elinden bırakmadı ve Hatmiyye ve Ensar gibi diğer dinî çıkar gruplarının yanı sıra siyasî ve/ya dinî çıkarları açısından hayatî gördükleri politikalara itiraz eden laik ve gayri Müslim vatandaşları da susturdu. 1993'te, Devrim Komuta Konseyi resmen feshedildi (birçoğu kabineye girdi) ve Beşir, Geçici Millet Meclisi'nin "partisiz" başkanı oldu. UlC atamaları yeni federal hükümette eyaletlerin çoğuna

hakim oldu. 1996'da Sudan'da Beşir'in başkan seçildiği "partisiz" seçimler yapıldı. Turabi de Millet Mec-lisi'ne girdi ve önce Meclis başkanı, başkanın ölümünden sonra Anayasa Mahkemesi başkanı seçildi.29
Sudan, Afrika ve Orta Doğu'daki komşuları ve Birleşik Devletler tarafından terörist cenneti ve teröristlerin eğitim gördüğü ülke olarak değerlendirildi: Afgan kıdemli askerleri, Hamas, FKÖ ve Mısır'dan da Islâmî Cihad. Her ne kadar genelde bu tür suçlamaları reddetse de, Sudan 1994'te "Çakal" Carlos'u Fransa'ya iade etti. Mısır, Sudan'ı 1995'te Hüsnü Mübarek'in Etyopya'yı ziyareti sırasında maruz kaldığı suikast girişiminin arkasında olmakla suçladı. ABD, Sudan'ı terörist devletler listesine ekledi ve ekonomik ambargo başlattı. Sudan'ın teröristleri koruduğu ve eğittiği suçlamalarına karşılık, büyük terörizm eylemlerine hükümetin doğrudan katkı yaptığını ortaya koyan belgelenmiş bir vaka söz konusu olmadı.
28. See John L. Esposito ve John O. Voli, "Sudan: The Mahdi and the Military," in islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1997), 4. bölüm, bu ve ilgili konuların tartışması için.
29. Peter Woodward, "Sudan: Islamic Radicals in Power," in Political islam: Revolution, Radicalism or Rejorm? (Boulder: Lynne Rienner, 1997), s. 101.

Hartum rejimi bürokrasiyi, orduyu, profesyonel dernekleri, sendikaları ve üniversite kadrosunu kendi bakış açısına göre düzenledi ve kampus olaylarını bastırdı. Hıristiyan örgütlerin faaliyetleri sınırlandırıldı ve zaman zaman da bastırıldı. Papa ve Can-terbury başpiskoposu, rejimin Hıristiyan kiliselere karşı tutumunu eleştirdi. Meşhur Müslüman dinî örgütler ve aileler bastırıldı, mülkleri kamulaştırıldı ve siyasal partileri yasaklandı. Sudan üzerine uzun zamandır çalışan bir uzman, krizin ciddiyetini şöyle ifâde etmişti:
Sudan'daki durum, tekil bir kriz değildir. Hem sivil, hem de askerî etkisiz idarenin bıraktığı miras, korkutucu boyutlardadır. Mesele, Sudan'ı kimin idare edeceğinden çok, Sudan'ın anlamlı bir şekilde hayatta kalıp kalamayacağına dönüşmüş gibidir... Sudan'daki askerî liderler daha esnek olmak zorunda kalacaklardır; böylece Sudan eski kısır döngüyü tekrar yaşamayacak veya anarşiye düşmeyecektir.30
Sudanlı siyasî liderler ayrımcı politikanın yerine.ayrımcı olmayan Islâmî bir siyasal sistem yerleştirme hedeflerinde başarılı oldular. Bununla birlikte, Sudanlı laik ve gayri Müslimlere yer açabilen ve onların desteğini cezbedebilen kapsayıcı bir sistem kurmada başarısız oldular. Askerî müdahale ve yürütme dönemlerine rağmen, Sudan'ın siyasal geçmişi, partilerin bütünüyle katılabildiği demokratik olarak seçilmiş hükümetleri de içermiştir. Yine de baştaki Islâmî hükümet, daha geniş siyasal katılım ve temsil sözü vererek federal sisteme geçmiş olmasına karşın, hükümet, iktidarı ve siyasî gücünü elinde tuttu. Ve bu, ne Sudan'ın ayrımcı ve kabilecilikten kaynaklanan siyasal problemlerine başarılı bir çözüm sunmuş; ne de siyasî ve dinî çoğulculuk meselelerine etkili bir şekilde cevap vermiştir. Farklılıklarına rağmen Numeyri ve Beşir yönetimindeki islâmlaşma hükümetleri, askerî ve sivil islamcı otoriter idareyi meşrulaştırmak ve si-
30. John Voli, "Political Crisis in the Sudan," Cunent Hıstory 89 (April 1990), s. 179-80.

yasal muhalefeti boğmak için dini kullanmışlardır. Onların "Islâmî" politikaları, güneyli hasımlarla, özellikle -(islamcı olan kadar olmayan) birçok Sudanlı Müslümana kabul edilemez gelen- laik bir devlet talebinde ısrar eden John Garang'ın SHKO'yla gerçekleşen sivil savaşı şiddetlendirdi. Garang, baştaki hükümeti sadece Sudan içinde değil, aynı zamanda bölgede de radikal Islâmî bir "fundamentalist" tehdit olarak gören Afrika ve Batılı ülkelerden destek gördü. Hasan Turabi'nin Afrika'nın islâmlaşması çağrısı, bir muhafazakâr islâmiyet olarak değil, saldırganlık çağrısı olarak görüldü. Turabi'nin siyasal Islâ-mı yayacak bir pan-Islâm hareket olarak 1991 yılında Hartum'da Halkçı islâm ve Arap Konferansı'nı toplaması, bu korkuları kışkırttı. Dış desteğe rağmen, Garang birleşik bir güney cephesi teşkil etmeyi başaramadı. Güneydeki isyancılar, etnik

kökenlerin farklılığı sebebiyle kendi içinde bölündü ve hizipleşti; bazıları mahallî diktatörlüğün ötesine geçemedi. Hartum hükümeti bu bölünmeleri etkili bir biçimde kendi lehine kullandı. Güneydeki isyancılar, ayrıca Hartum'a karşı izlenecek politika konusunda da bölündü. Güney Sudanlı 7 isyan lideri Nisan 1996'da bir barış anlaşması imzaladı. Bu anlaşma, çok partili sistemi tasdik etti ve Sudan tarihinde ilk kez Güney'in birleşik bir Sudan'ın parçası mı olacağını yoksa ondan ayrı mı olacağını belirleyecek bir referanduma onay verdi.31

Sudan iç savaşının devam etmesi hem Beşir'in, hem de Garang'ın yaşanabilir bir ideolojik alternatif sunmadaki başarısızlıklarının bir sonucudur. Her iki tarafta da var olan savaşın kazanılabilir olduğu inancı ise bundan sonra gelir. Gerçekte ne Hartum, ne de güneyli düşmanları, yekdiğerini bertaraf edecek bir kabiliyete ya da kaynağa sahip değildi. Bir anlaşma sağlamadaki başarısızlıkları, kitlelelerin refahının kuzeyli ve güneyli liderlerin siyasî ihtiraslarına mahkûm edildiği 15 yıl süren bir iç

31. "Peace from within' Strategy Works: Rebels and Government from Bullet to Ballot," Sudan Focus, c: 4, no. 4-5 (15 Nisan-15 Mayıs 1997), s. 1.

savaşı doğurmuştu. Bunun sonucu açlık, ölüm, kitlesel göç, yaygın işten çıkarma ve ailelerin ve kabilelerin parçalanması oldu. Bazıları ne ABD'nin ne de Batı Avrupa'nın savaşın bitmesini gerçekten istediğini iddia ederek, bütün olanlardan onları mesul tuttular. Tek partili otoriter idarenin sadece Hartum'a özgü olmadığı Doğu Afrika'da, ABD politikası (dünyanın diğer taraflarında olduğu gibi) kendi stratejik çıkarlarına nispetle, otoriter hükümetleri dizginlemekle pek de ilgilenmemiştir. Aralık 1997'de, Nairobi'de barış görüşmeleri yapılıyorken, Dışişleri Bakanı Albright isyancı liderlerle buluşmuş ve mücadelelerine açıkça moral destek verdiğini ifade etmiştir.32 Güney ile yaptığı savaştan ümitsizliğe düşerek istikrarsızlaşmış ve güçsüzleşmiş bir Sudan, güçlü bir Amerikan müttefiki olan Mısır'ın istikrarını muhtemelen daha az tehdit eder: "Yardım memurlarının dediği gibi, barış her zaman Amerikan çıkarlarına uymaz. Bölgedeki Amerikan dış politikası, Amerikan yardımının en çok yapıldığı ama Islâmî fundamentalizm barındıran Mısır'daki laik Hükümeti korumaya dayanır."33

Sudan'ın islâmlaşma hükümetlerinin Batıyla olan farklı ilişkileri, dinin değil ama siyasetin, devletlerin tabiatını belirleme kadar, bu devletlerin algı düzeyinde Batıyı tehditlerini de belirleme derecesini ortaya koyar. Numeyri ve Beşir, Batıyla, özellikle de ABD (ve tabii komşuları Mısır) ile ilişkilerinde bariz biçimde birbirlerinden farklıydılar. Numeyri, uzun yıllardır bir ABD müttefikiydi (Camp David'i destekleyen ve Sedat dönemi Mısır ile ilişkilerini devam ettiren birkaç Arap veya Müslüman hükümetten biriydi); buna karşılık Beşir hükümeti, ABD tarafından "radikal fundamentalist" olarak yaftalamış ve resmen terörist veya serseri bir devlet olarak ilan edilmişti.

32. James C. McKinley Jr., "Sudan's Calamity: Only the Starving Favor Peace,' New York Times, 25 Temmuz 1998. ? ?/.?,:-•,. .

33. Ibid.

Mısır

Ben Halid îslâmbulî'yim, Firavun'u öldürdüm ve ölmekten korkmuyorum.

Teğmen Halid el-İSLAMBULÎ

Bu kelimeler, dünyayı şaşkına çeviren bir eylemde Başkan Enver Sedat'a ateş ederek öldüren suikastçının sözleriydi ve İran Devrimi'nin peşinden dünyanın dikkati bu olayla birlikte belirgin bir şekilde Mısır'daki radikal İslâm'a çevrildi. Iran gibi Mısır da, uzun zamandır en modern Müslüman ülkeler arasında, hatta Arap dünyasının siyasî, askerî, kültürel ve dinî lideri olarak görülmüştü. Başat olarak Batılı ve laik bir eğilime sahip olan Mısır, modernleşme açısından Batılı ülkelere bir ölçüt sağlamıştı. Militan İslâm'ın bu şekilde ani patlayışı, modern beklenti ve değerlerle keskin bir "zıtlık oluşturdu. Bugün Mısır, islâm'ın sosyo-politik gelişme üzerindeki farklı ve karmaşık etkisine dair gözle görülür bir örnektir. 20-30 yıldır İslâm, Mısır'da gerek hükümet, gerekse

muhalifleri açısından siyaset sahnesinin bir parçası olmuştur. Mısır şu son 3 idarecinin yönetiminde hem Arap milliyetçiliğinin hem de Islâmî tecdidin beşiği olmuştur: Cemal Abdün Nasır, Enver Sedat ve Hüsnü Mübarek.
Sedat'ın İslâm yolu ' '" ' ' !%' : " *
Cemal Abdün Nasır'ın 1970'deki ölümü, Mısır'ı ve Arap dünyasını şok etti. Milyonlarca Mısırlı, onun cenazesi için Kahire sokaklarına döküldü. Nasır'ın oluşturduğu saltanat, debdebe ve Arap sosyalizminin inanılırlığı, 1967 Arap bozgunuyla parçalanmışsa da karizmatik Nasır'ın ölümü geride çok az kişinin doldurabileceği bir boşluk bıraktı. Nasır'ın halefi Enver Sedat, bütünüyle Nasır'ın gölgesinde kalmıştı. Ne karizmatik ne de halkçı bir lider olan Sedat, siyasal meşruiyetten yoksundu. Etkili bir şekilde, başa geçtiği ilk günlerde Sedat'ın resmi daima Nasır'ın resmiyle yan yana görüldü. Ancak kendi istikametinde bir lider olarak görül-

mek ve siyasal meşruiyetini sağlamak amacıyla Sedat, ağırlıklı olarak islâm'a yöneldi ve ona güvendi. Sedat kendisi için "İnançlı Başkan" yakıştırmasını uygun buldu ve medyada, camide ibadet ederken çekilen resimlerini yayınlattı, medya ve okullardaki Islâ-mî kurslarda Islâmî programları artırdı, camiler inşa ettirdi ve demeçlerinde Islâmî söylemi kullandı. Nasır'ın bastırdığı tarikatlar ve Müslüman Kardeşlerin kamusal alanda faaliyet göstermesine izin verdi. Kampüslerdeki Islâmî öğrenci örgütlerinin oluşturulması ve büyümesi, Sedat'ın Batı yanlısı siyasî ve ekonomik politikalarına muhalefet eden Nasırcılar ve solcuların düşmanlığını dengelemesi için teşvik edildi. Sedat, islâm'ı, (1973 Mısır-Israil savaşı, Camp David Anlaşması ve Müslüman aile hukuku reformları gibi) kilit hükümet adımları ve politikalarını meşrulaştırmak ve 70'lerin sonlarında Islâmî eylemcilerin rejime giderek artan meydan okumalarını aşırılıkla itham etmek için kullandı.
1977'ye gelindiğinde, Müslüman Kardeşler ve öğrenci grupları gibi Islâmî örgütler güvenlik içerisinde örgütlenmişlerdi. Zamanla bu örgütler daha bağımsız oldular ve Sedat'ın politikalarını eleştirmeye başladılar: Sözgelimi, Sedat'ın Iran Şahı'nı desteklemesini ve Iran Devrimini "islâm'a karşı bir cinayet" diye kınamasını Camp David Anlaşması'nı, Batı yanlısı siyasî ve iktisadî bağlarını ve hükümetinin şer'î hukuku uygulamadaki başarısızlığını eleştirdiler. Daha uğursuzcası, nevzuhur gizli devrimci gruplar -ki bazısı Nasır döneminde hapse atılan eski radikal Müslüman Kardeşlerce kurulmuştu- Sedat'ın ikiyüzlü bir biçimde islâm'ı manipüle etmesine meydan okumaya ve Müslüman Kardeşler'in ılımlı vaziyetini reddetmeye başladılar. Muhammed'in Gençleri, Allah'ın Ordusu ve Islâmî Cemaat gibi militan gruplar hükümeti iktidardan düşürmek amacıyla şiddet eylemlerine başvurdular.
Sedat, kendisini eleştirenler tarafından kişisel ve siyasal hayatıyla Mısır'ın Batılı elitinin önde gelen bir profili olarak görüldü. Onun ithal takım elbise ve pipo hevesi kadar Mısırlı idareci ve 34. Dessouki, Islamic Resurgence, s. 90:
'J J.-! <<•.<???•

siyasetçi eşlerinin daha muhafazakâr imajlarıyla keskin bir şekilde çelişen yarı-Ingiliz eşi Cihan'ın yüksek sosyete imajı ve uluslararası profili de Sedat'ın Islâmî eleştiricilerini kızdırdı. Radikaller kadar ılımlı aktivistlerin çoğu da Sedat'ın (evlilik, boşanma ve mirası düzenleyen) Müslüman aile hukuku reformunu "bu 'Cihan yasası'dır,'" diyerek reddetti. Kastettikleri, bu yasanın Batılı görüşlerden etkilenmiş olduğuydu. Onun Şah'a verdiği destek, Humeyni eleştirisi ve Camp David Anlaşması ile birlikte -kale gibi yükselen yeni büyükelçilik ve Amerikalı iş adamı akışının sembolize ettiği Amerikan varlığının yoğun olarak hissedilmesini netice veren- açık uçlu ekonomi politikası; bunların tümü Sedat'ın Batıya verdiği imtiyazların delili olarak görüldü. Bu eleştiriyi yapanlar, onun Batıya siyasî ve askerî bağımlılığını kınadılar ve Batılı kültürel yayılmayı ve etkiyi öldürücü bir tehdit olarak gördüler. Bu birçok insanın bam teline basan bir temaydı: "Kültürel açıdan babalar, oğulları ve kızlarının ahlâksızca olduğunu düşündükleri Batılı davranışlardan etkilendiğini gördüler ve onların kendi geleneksel değerlerini göz ardı ettiklerine inandılar.

Nitekim o zaman, 1930'larda olduğu gibi, bireycilik ve aile problemlerine, ebeveynin ve büyük kardeşlerin isteklerine kayıtsızlık gibi modern kavramları popülerleştiren sinema, tiyatro, dergiler, kitaplar, kulüpler ve tüm kuruluşlar aleyhine bir protesto vardı."35 Barlara, gece kulüplerine, sinemalara, turist otellerine ve hükümet kurumları ve personeline saldırılar, hınçlarına işaret etmekteydi. Militanlar, Mısır toplumunun kurtuluşunun bütün hakikî Müslümanların mevcut rejime karşı silahlı mücadele veya kutsal savaşa katılmasıyla mümkün olacağına inandılar. Onlara göre, mevcut rejim zalim, İslâm karşıtı ve Batının kuklasıydı.

Sedat'ın eleştirilmesi ve kınanması, onun artan muhalefete verdiği tepkilerle onaylanmış gözüktü. Şubat 1979'da din ile siyasetin birbirinden ayrılmasını gündeme getirdi ki bu, bir İslâm devleti ve şer'î hukukun uygulanmasını talep eden Müslüman

35. Amira El-Azhary Sonbol, "Egypt," ed. Shireen T. Hunter, The Politics oj Islamic Revivalism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), s. 25.

örgütler tarafından gayrî Islâmî görülen bir tutumdu. Üniversite öğrencilerinin kurduğu Islâmî örgütler yasaklandı. Sedat, millileştirilmiş camiler ve dinî kurumlar üzerine devlet kontrolünü getirdi ve hutbe ve cami faaliyetlerini kontrol altına almak amacıyla dinî kurumların (maaşları noktasında) hükümete bağımlı hale gelmesini sağladı. Aynı zamanda, Mısır'da çok sayıdaki özel cami üzerindeki devlet kontrolünü genişletmek için çaba sarfetti. / Bu camilerin özelliği, vaizlerinin nispeten bağımsız ve artan bir oranda rejimi eliştiriyor olmalarıydı. Nisan 1980'de Sedat kendisini eleştirenlerin önünü almak için harekete geçti ve "İslâm, devlet dinidir" ve "Şeriat, yasamanın başlıca kaynağıdır" maddelerini umuma ilan ederek anayasaya koydu. Buna rağmen, radikaller açısından bu basit bir göz boyamadan ibaretti: Sedat'ın kötü sicili, şer'î hukuku fiilen uygulamadaki başarısızlığı ve Batı yanlısı politikaları onu ölüm cezasını hak eden bir mürtede dönüştürdü. Sedat'ın giderek artan otoriterliği ve laik veya dinî tüm muhalefeti bastırması, 1981'de 150 insanı — Islâmî hareket mensupları, hukukçular, doktorlar, gazeteciler,^profesörler, siyasî muhalifler ve eski hükümet bakanlarını- hapse yolladığında doruk noktasına ulaştı.

6 Ekim 1981 tarihinde Sedat 1973 savaşı anısına yapılan bir tören yürüyüşü sırasında el-Cihad Cemaati üyelerinin suikastine kurban gitti. Suikastçıların lideri Teğmen Halid Islâmbuli, şöyle haykırmıştı: "Ben Halid Islâmbuli'yim. Firavun'u öldürdüm ve ölmekten korkmam." Sedat'ın Batıdaki popülaritesi ve aydın lider biçimindeki uluslararası imajı, ülke içindeki artan negatif popülaritesiyle keskin bir tezat teşkil ediyordu. Ülke içinde gerek laik gerekse dinî muhalefet ona "Firavunluk" atfetmişti. Mısır'daki birçok kimse için, bu yüzden "Halid, islamcı bir grubun militan bir temsilcisi olarak değil de halk iradesinin 'sağduyusu' olarak görüldü."36 El-Cihad, Muhammed'in Gençleri ya da Islâmî Kurtuluş Örgütü (İKÖ) gibi diğer militan grupların bakıyele-

36. Gilles Kepel, Müslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh (Berkeley: University of California Press, 1986), s. 192.

riyle biçimlenmişti. İKÖ liderleri, boşa çıkmış askerî darbelerinin bir parçası olarak 1974'te Kahire'deki Teknik Askerî Akademi'yi ele geçirme girişimleri yüzünden idam edilmişlerdi.

El-Cihad'ın liderleri ve üyeleri, toplumun farklı kesimlerinden kimselerdi: Sivil, askerî ve dinî. Bunlar arasında, başkanlık muhafızları, askerî istihbarat, sivil çalışanlar, radyo televizyon çalışanları ve üniversite öğrencileri ile profesörler vardı. Eylemlerinin gerekçelerini, İhmal Edilen Farz adında bir dinî risaleye dayandırdılar. Onların ideologu tarafından yazılan ve bir elektrikçi olan Muhammed el-Farak, bu risalede, cihadın islâm'ın 6. şartı olduğunu ve çökmüş bir toplumun hastalıklarını sıhhate kavuşturmak için silahlı mücadele ve ayaklanmanın bütün samimi Müslümanlar için bir buyruk olduğunu savundu: "[Biz] Ilâ-yı Kelimetullah için önce kendi ülkemizde Allah'ın dininin hakimiyetini sağlamak zorundayız... Hiç şüphe yok ki, cihad için öncelikli

muharebe alanı, bu kâfir liderlerin imhası ve tam bir Islâmî düzenle bunların yer değiştirmesidir, işte, başlamamız gereken nokta budur."37
Nasır için olduğu gibi Sedat için de islâm herhangi bir şeyi belirlemeyen ama kendisi diğer siyasî ve iktisadî öncelikler tarafından belirlenen bir dış politika aracıydı Sedat hem Arapçılık hem de İslâm'a vurgu yaptı ve zaman zaman da ikisini birbirine eşitledi. Bununla birlikte, Batı yanlısı politikalarının da belgelediği üzere Sedat, Nasır gibi emperyalizm karşıtlığını vurgulamadı. Tam tersine, teknoloji-petrol alışverişi ve Sovyet tehdidine karşı müşterek çıkarlar gibi gerekçelerle "islâm devletleri ile Batı çıkarlarının müşterekliği"nin yanı sıra, ümmeti ve Müslüman devletlerin müşterek menfaatlerini vurguladı."38 Yine de, daha önce belirttiğim gibi, Sedat'ın Batı yanlısı eğilimi ve politikaları -ekonomik reformları, Camp David Anlaşması ve Iran Şahı'nı desteklemesi- onun inanılırlığını azalttı ve birçok Mısırlı ve Islâmî gruba yabancılaştırdı.
37. Johannes J. G. Jansen, The Neglected Duty (New York: Macmillan, 1986), s. 193.
38. Dessouki, Islamic Resurgence, s. 91.

Hüsnü Mübarek ve îslâmî tecdidin kurumsallaşması Hem Mısır yönetiminin hem de îslâmî tecdidin tarzı, Sedat'ın ölümünden sonra 80'li yıllarda değişti. Mısır'daki Îslâmî tecdid 70'lerde çatışma ve şiddet dolayısıyla yozlaşırken; 80'li yıllar, zaman zaman militan azınlığın şiddetiyle gölgelenen ama tabana yayılmış sessiz bir devrimin yükselişine tanık oldu.
Kendisinden öncekilerin tersine Hüsnü Mübarek bir yandan hükümet otoritesine meydan okumak için şiddete başvuranlara ciddi bir şekilde cevap verirken, bir yandan da siyasal liberalleşme ve toleransa hız verdi. Dinî ve siyasî muhalefet ile devlete doğrudan tehditler arasında ciddi bir ayrım yaptı. Müslümanlar ve Kıptî Hıristiyanlar arasındaki çatışmalar hengâmında îslâmî militanların tahrik ettiği ayaklanmaları bastırdı ve Sedat'a suikast düzenleyenleri mahkemeye çıkartıp idam ettirdi. Aynı zamanda, Sedat davasında mahkeme tarafından beraat ettirilen 174 sanığı serbest bırakarak birçoklarını şaşırttı. Sedat'ın aksine, Mübarek kendisini dinî açıdan eleştirenlere bu eleştirilerini kamusal alanda yapabilmeleri için izin verdi: Meclis seçimlerine katılabildiler, gazete yayınlayabildiler ve medyada eleştirilerini dillendirebildiler. Hükümet, îslâmî militanlar ile dinî liderler, el-Ezher Üniversitesi'nden hocalar arasında tertiplenen televizyon tartışmalarının sponsorluğunu yaptı. Hükümetin işlettiği televizyon ve gazeteler, düzenli bir şekilde ses tonları ve eleştirilerinde genellikle bağımsız dinî programlar yaptılar ve köşe yazıları yazdılar. Bununla birlikte, aynı zamanda, hükümet militanlarla münazara etmek ve islâm hakkındaki bilgilerinin ne kadar eksik, inançlarında küfür değilse bile ne kadar yanlış yönlendirilmiş olduklarını göstererek onları azletmek için devlet destekli dinî teşkilatların üyelerini kullandı.
Ne var ki 80'lerin ortasında Mübarek'in îslâmî harekete esnek yaklaşımı, îslâmî muhalefeti kuşatma ve sakinleştirme noktasında başarısız olmuştu. Siyasal liberalleşme, Müslüman Kardeşler için yeni fırsatlar ortaya çıkardı. Müslüman Kardeşler büyük bir siyasî, sosyal ve iktisadî güç oldu; mecliste en önde

gelen siyasal muhalefet olarak seçime katıldı ve yayıncılık, bankacılık ve sosyal hizmetler yoluyla etkili bir sosyal ve iktisadî aktör oldu. Müslüman Kardeşler ve diğer aktivistler, profesyonel örgütler ve hukukçu, doktor, mühendis ve gazeteci sendikalarında baskın sesler oldular. Müslüman Kardeşler gibi ılımlı aktivistler, artan bir oranda, eleştiri ve taleplerini daha fazla demokratikleşme, siyasal temsil ve insan haklarına saygı çerçevesinde sundular. Mübarek'in dinî aşırıcılığı önemsizleştirme ve tecrit etme girişimi, Îslâmî radikalleri çok öfkelendirdi. Radikal gruplar Kahire, İskenderiye, Asyut ve Minye'de saldırganlaşmaya başladılar. Müslüman militanlar Kıptî Hıristiyan kiliselerine saldırdılar, dükkânlarını ve mülklerini tahrip ettiler. Büyük şehir ve kasabalardaki bar, gece klüpleri, sinema ve video dükkânları, yani bir bakıma Batı etkisi ve ahlâksızlığının sembolleri yakıldı yahut bombalandı. Şer'î hukuku empoze etmek için sokak gösterileri ve protestolar düzenlendi. Şeyh Hafız Selamı

gibi popüler militan âlimler, halk gösterilerine öncülük ettiler. Radikalizmin yayılmasını kontrol altına almayı bahane ederek, Mübarek hükümeti Temmuz 1985'te bütün özel camileri Diyanet İşleri Bakanlığı altında topladı, şer'î hukukun uygulanması için çağrıda bulunup gösterilere yol açan Selamî'yi tutukladı ve muhalefetin merkezi haline gelen camisini de kapattı.
Hükümet ile ılımlı muhalif gruplar arasındaki hoşnutsuzluk ve kutuplaşmanın derecesi, muhalif liderlerin kendilerini aşırı eylemlerin bütünüyle dışında tutmaktaki başarısızlığında açıkça görüldü. Taciz edilen bir polis memuru Aralık 1985'te Sina'da birkaç İsrailli turisti öldürdüğünde, muhalif gazete ve siyasî partilere destek veren Müslüman Kardeşler'in liderleri, bu eylemi "ülke düşmanları"na karşı yapılmış bir eylem olarak tanımladılar. Hiddetleri, hem israil'e hem de Birleşik Devletler'e yönelikti. Sosyalist işçi Partisi lideri ibrahim Şükri, insanların çoğunun zihninden geçenleri şöyle özetledi: "Bu genç adam, İsrail'in Tunus'taki FKÖ karargâhlarını bombalaması ve Amerikalıların Mı-

sır uçağını [Achille Lauro vakasına işareten] vurmasından sonra derin bir şekilde hissedilen Mısır utancını sildi. "39 • '
Ayrıca ordu da Islâmî militanların bünyesine sızmasına karşı çok güçlü bir korunmaya sahip değildi. Aralık 1986'da 33 eylemci -el-Cihad'a bağlı Sedat'ın suikastçısı 4 subay da dahil-yakalandı ve hükümeti iktidardan uzaklaştırmak için kutsal savaş entrikası yapmakla suçlandılar. Hükümet "fundamentalist" olmalarından şüphelendiklerini sessizce tasfiyeye devam etti. Faaliyetlerini mahrem alanlarda yürüten gruplar, büyümeye devam ettiler ve zaman zaman haklı haksız ayırt etmeden darbe indiren hükümetle karşı karşıya geldiler. 1989'da 10.000 civarında Islâmî militan yakalanmıştı. Binlercesi de herhangi bir suçlama olmadan gözaltında tutuldu; Arap İnsan Hakları Örgütü, hükümeti düzenli bir şekilde işkence yapmakla suçladı.40
Mübarek'in donuk imajı, dinamik ve yaratıcı bir siyasî lider olmaktaki başarısızlığı ve işsizliğin artışı ile Körfez'deki milyonlarca göçmen Mısırlı işçinin ülkeye döviz aktarmamasıyla kötüleşen güçsüz ekonomi, çekingen bir politik liberalleşme programına yol açtı. Bu, aynı zamanda, Batıya ekonomik ve siyasî bağımlılığa itiraz eden, Camp David Antlaşmasını reddeden ve şer'î hukukun uygulanmasının tek çözüm olduğunu düşünen eleştiricilere karşı Mübarek hükümetini daha incinir bir konuma soktu.
1990'lar boyunca, Mısır hükümeti "îslâmî terörizm"i devlete ve bölgesel güvenliğe büyük bir tehdit olarak tanımladı. Körfez Savaşı sonrası süreçte Mısır, Orta Doğu barış sürecinde destekleyici ve yapıcı bir rol oynayarak ülke dışında ABD'nin yakın müttefiki, ülke içinde ise dinî devrimciler tarafından rahat bırakılmayan ılımlı bir yönetim imajı çizdi.
Mübarek döneminde nispeten sakin olan aşırı gruplar, derhal şer'î hukukun uygulamaya sokulması, kız ve erkeklerin ayrılması
39. John Kifner, "Egyptian Opposition Lionizes Guard Who Killed 7 Israelites," New York Times, 27 Aralık, 1985.
40, Jane Freedman, "Democratic Winds Blow in Cairo,"' Christian Science Monitör, 17 Ocak, 1990.

ve Batılı müzik ve konserlerin yasaklanması çağrısında bulunarak Asyut, Minye, Kahire ve iskenderiye'de rejime açıkça ve doğrudan meydan okudular. Mübarek hükümetine yönelik en ciddi militan Islâmî meydan okuma, güvenlik güçleri ile polis arasındaki kanlı bir çatışmada birbirine kenetlenen Cemaat-i Islâmiyye ve el-Cihad'dan geldi. "41
Cemaat-i Islâmiyye, Sedat döneminde üniversite kampüslerinde ve politikada aktif olan bir öğrenci grubundan türeyip Kahire, iskenderiye, Asyut, Minye ve Feyyum'da aktif olan büyük gizli gruplara dönüşmüştü. Sedat döneminde kent ve üniversite çevrelerinde etkili olan Cemaat, sonradan liseli gençler arasında da yayıldı. Şehirlerde olduğu kadar küçük köy ve kasabalarda da aktif olan Cemaat, çaresizce fakirlik ve işsizlik şartlarında yaşayan, ideolojik olarak daha radikal, şiddet kullanmada daha ölçüsüz, eğitimsiz kişilerden oluşuyordu.

Devleti ve Mısır hükümetini, dolayısıyla rejimi istikrarsızlığa sürükleyen aşırı gruplar Kıptî Hıristiyanlara, hükümet memurlarına ve Mısır'ın dış gelirlerinin en önemli kaynağı olan yabancı turistlere saldırdılar ve onları öldürdüler. Banka ve hükümet binalarıyla beraber Batı kültürünü halk içinde yaygınlaştıran sinema, tiyatro, video dükkânları ve kitapçıları da bombalayıp yaktılar. Kiliselerin, evlerin ve dükkânların bombalanması, adam dövme ve cinayetler, sadece büyük şehirlerde değil (Biba, Senuris ve Kina gibi), küçük kasaba ve köylerde de arttı. Militanlar ve hükümet arasındaki çatışmalarda yakalanan Kıptî Hıristiyanlar, bu vakaların sayısının çokluğunda devlet memurlarının ihmali olduğunu iddia ettiler. Onlara göre, memurlar bu olayları din kaynaklı saldırılar yerine, çok zaman kişisel çatışma ve kan davaları olarak tanımlıyorlardı. Fundamentalizm konusunda sözünü sakınmaz bir şekilde konuşan köşe yazarı Farak Foda (ö. 1992) gibi ünlü eleştiriciler ya öldürüldüler ya da yaralı kurtuldular (Nobel ödülü kazanmış Mısırlı Necib Mah-

41. Bu bölümde ilgi çeken tartışmalar için bkaz. John L. Esposito, islam and Poli-tics, 4. baskı (Syracuse, N. Y.: Syracuse University Press, 1998), s. 254-60.

fuz bıçaklandı). Diğerleri de, 24 saat polis korumasına ihtiyaç duydular.

Mısır insan Hakları Örgütü (MİHÖ), suçu hiç tereddüt etmeden Cemaat-i Islâmî'ye yükledi. "Hıristiyan inancı taşıyan vatandaşlara nefretinde ve çeşitli ayrım biçimlerini kışkırtmada, şiddete başvurmaya devam etmekte olan Cemaat-i Islâmiyye olarak bilinen örgütün eylemlerini kınadılar."42 MİHÖ'nun suçlaması, aynı zamanda hükümete de yöneldi. Hükümeti de, ayrım gözetmeden ateşli silah kullanmak, adam öldürmek ve göz altına almakla suçladılar. Yine de onlara göre asıl sorumlular, özellikle Yukarı Mısır'daki (Hıristiyanların, polis ve bir yabancı turistin ölümü dahil) insan hakları suçları çerçevesinde militan İslamcılardı.43

Mübarek hükümeti, özel askerî mahkemelerle birlikte ordu ve güvenlik güçlerini de kullnaarak, dinî aşırılık vâ terörizme çok üst seviyede karşılık verdi. Aşırı gruplar ve hükümet "kutsal savaş'a kilitlendi. Öyle ki, dinî aşırı gruplar gibi hükümetin polis gücü ve güvenlik kuvvetleri de, zaman zaman (yakalayıp mahkemeye çıkarmak yerine) kendi cinayet ve suikast listelerini hazırladılar. Bir Uluslararası Af Örgütü raporu, güvenlik güçlerinin "hiçbir cezaya çarptırılmadan adam öldürme yetkisine sahip oldukları"nı belirtti.44 Sanığa herhangi bir yardım hakkını garanti etmeyen özel askeri mahkemeler, terörizmle suçlanan sivilleri hızlı ve gizli bir şekilde yargılamak için oluşturuldu. İdam edilen mahkûmların sayısı, Nasır'ı öldürme teşebbüsü veya Sedat'ın maruz kaldığı suikast gibi geçmişte siyaset kaynaklı suçlardan ötürü idam edilenleri çok çok aştı. Birleşik Devletler'in Mısır hakkında kaleme aldığı insan hakları raporu, hükümetin "yüzlerce keyfî

42. Mısır insan Hakları Kurumu, "A Statement of Recent [IncidentsJ of Com-munal/Religious Violence," 3 Nisan 1990, s. 1.

43. "Assiut bears the brunt of Islamists' human rights abuse," Middle East Times, 16-22 Mayıs 1994, s. 2.

44. Christopher Hedges, "Seven Executed in Egypt in Move to Suppress Islamic Rebel Group," New York Times, 9 Temmuz 1993.

tutuklama ve işkence, suçlanan teröristler için askerî mahkemelerin kullanılması, işkence yapan memurları cezalandırmama gibi birçok suç işlediğini" belirtti.45 Bunlar üzerine uluslararası sivil insan hakları örgütleri şu uyarıyı yaptılar: "Bu fakir insan hakları ortamı, öfke, daralmış bir sivil toplum, dinî hoşgörüsüzlük ve hukuk ilkesi erozyonunun artmasını -ve aşırı görüşteki alternatiflerin çoğalması için münbit bir zemin— üretmiştir. "46

Aynı zamanda, 90'lı yıllarda İslamcı siyasî ve sosyal hareket, -eğitimli ve eğitimsiz, nitelikli meslek sahipleri, öğrenciler ve işçiler, gençler ve yaşlılar, kadınlar ve erkekler dahil olmak üzere-alt ve orta sınıf arasında artarak, Mısır toplumunda derin ve kuşatıcı bir şekilde kökleşmeye devam etti. İslamcılar, Müslüman hayatı ve toplumunun esas gövdesinin görünür ve etkin bir

parçası olarak kültürel meşruiyet kazandılar. Devlet kurumları Islâmi yönelimli karşıtlarınca bütünlendi yahut bunlar tarafından tehdit edildi. Müslüman Kardeşler ve diğer aktivistler, profesyonel hukukçu, doktor, mühendis ve gazeteci örgütleri ve sendikalarında hakim ses haline geldiler. Daha fazla demokratikleşme, siyasal temsil ve insan haklarına saygı bağlamında, eleştiri ve taleplerini sundular.

Mübarek hükümetinin 90'lı yıllardaki Islâmî radikalizme karşı sert tutumu, sadece şiddete başvuran aşırı grupları yok etmeye yönelik değildi. Aynı zamanda, Islâmî aktivizmin Mısır toplumunda yasal kurumsallaşmasının (sosyal refah, profesyonel dernekler, okullar ve camiler) önünü almak ve kontrol etmek gibi bir hedef de güdüyordu. "Terörizm"e karşı savaşında, hükümetin çok sıkı tedbirleri ve terörist olmasından şüphelenilen kişileri toplu olarak tutuklaması, sadece aşırı grupları kapsamadı. Onlarla birlikte, ılımlı İslamcıları da ihtiva etti. Çünkü hükümetin he-

45. Ibid.

46. Virginia N. Sherry, "Egypt's Trampling of Rights Fosters Extremism," New York Times, 15 Nisan 1993. Mısır insan Hakları Kurumu 1996 Raporu'nun bir incelemesi için bkz. "The Year in Review", Civil Society (Temmuz 1997), s. 11-12.

defi Islâmî muhalefetin tümünü susturmaktı. Binlerce insan herhangi bir hüküm giymeden gözaltında tutuldu; Arap İnsan Hakları Örgütü, hükümeti rutin olarak işkence yapmakla suçladı.47 Haziran 1994'te, Mübarek Hükümeti'nin Cemaat-i Islâmiyye ve onun en güçlü yasal muhalifi Müslüman Kardeşler terörizmine karşı savaşı, bir yorumcunun sözleriyle, "sadece kanlı saldırıları yapan hareketleri değil, birçok belediye, meslek ve işçi dernekleri ve üniversite fakültelerinde başa geçen hareketleri de bertaraf etme" girişimi olmuştu."48

Hükümet, (meslek sendikaları, camiler ve medyaya odaklanarak) eleştiri ve muhalefetin kaynaklarını susturmak ve seçimleri sıkı bir şekilde kontrol altında tutmak üzere harekete geçti. Meslek sendikaları -demokratik ve gönüllü öğretmen, hukukçu, fizikçi, mühendis ve gazeteci dernekleri- Mısır sivil toplumunun önemli bir ayağı olmuştu:

Siyasal arenaya çıkmalarına engel olunduğu için onlar (Müslüman Kardeşler) meslek sendikaları kurmuşlardır ve bunlar Mısır sivil toplumunun belki de en dinamik kurumları olmuştur... İslamcılar sendika üyeleri ve ailelerini sağlık sigortası güvencesine kavuşturmaya, (sadece büyük şehirlerde olmamak üzere) sosyal ve eğlence kulüpleri inşa etmeye, üyelere düşük fiyattan ev stoğunu artırmaya, rejim tarafından tutuklanan veya gözaltında tutulan üyelerin ailelerine yardım etmeye çalıştılar. 49

Hükümet kontrolündeki Millet Meclisi, 1993'te sendika seçimlerine yeter sayı şartını getiren yasayı yürürlüğe soktu. Eğer bu şart karşılanmazsa, hükümete sendika yönetimini atama yet-

47. Jane Freedman, "Democratic Winds Blow in Cairo," The Christian Science Monitör, 17 Ocak 1990.

48. Chris Hedges, "Egypt Begins Crackdown on Strongest Opposition Group," New York Times, 12 Haziran 1994, s. 3.

49. Raymond William Baker, "Invidious Comparisons: Realism, Postmoder-nism, and Centrist Islamic Movements in Egypt," Political islam: Revolution, Radicalism or Reform?, s. 124.

kisi verildi. Bunlar, sendikal muhalefete gözdağı verme ve onları susturma girişimleriydi. Hukukçular Sendikası Kahire şubesinin 70.000 üyesinin lideri Abdülaziz Muhammed'in de (kendisi İslamcı olmayan ama İslamcıların küfürle suçladıkları bir Kahire Üniversitesi profesörünü savunan bir avukattır) dediği gibi, hükümetin gerçek amacı, "militanlara karşı mücadele kisvesi altında bir sivil toplum kurumu olarak sendikaları zayıflatmaktı."50

Müslüman Kardeşler sendika yönetimi seçimlerini kazanmaya devam edince, devlet 1995 ve 1996 yıllarında hukukçu ve mühendis sendikalarını kapattı ve onları devlet "himayesi" altına aldı. Devlet tarafından atanan kişiler yönetime geldi, mali varlıklar donduruldu ve faaliyetlerin çoğuna engel olundu.

Mübarek hükümeti ayrıca radikalizmi besleyen en önemli kaynak olarak gördüğü camileri ve vaizleri kontrol etmeye yöneldi. Mısır camilerinin çoğunluğu, devlet kontrolü altında olmayıp özeldi (vaizler, hutbe ve faaliyetler, hükümet gözetimi ya da kontrolünden bağımsızdı). Sedat ve son dönemlerinde Mübarek'in (1985) özel camileri kontrol altına alma girişimleri, camilerin çok sayıda olması, buna karşılık hükümet kaynaklarının sınırlı olması nedeniyle istenen sonuçları üretmedi. Diyanet İşleri Bakanlığı, devlet kontrolündeki camilerde bütün hutbelerin devletin atadığı memurlar tarafından onaylanmak zorunda olacağını, bütün özel camilerin bakanlık şemsiyesi altına alınacağını ve özel camilerin sayısının azaltılacağını ilan etti.
Mısır hükümeti "başkanın devleti" olmaya devam etti. 1995'te hiçbir muhalif adayın bulunmadığı başkanlık seçimlerini Hüsnü Mübarek oyların % 94'ünü alarak kazandı Gerek Bağımsız Seçim Komisyonu incelemesi, gerekse "ülkenin en yüksek mahkemelerinde alınan hukukî kararlar... 222 seçim bölgesinin yarısından çoğunda ciddi sahtekârlıklar yapılmış olduğunu ortaya koydu."51 Millet Meclisi ve bürokrasi, iktidar partisi Millî De-

50. "Fugitive Lawyer Remains Defiant," Middle East Times, (28 Haziran-3 Temmuz 1994), s. 16.
51. Saadeddin ibrahim, "A Spring of Democracy," Çivi! Sodety, Temmuz 1997, s. 4.

mokrat Parti tarafından kontrol altında tutuldu; hükümet siyasal partilerin kurulması ve varlığının devam etmesi hususunda mutlak kontrolü elinde tuttu. Aralık 1995'ten Aralık 1996'ya kadarki dönemde, siyasal parti olmada herhangi bir sorunu olmayan 5 partinin müracaatı, hükümetin Siyasal Partiler Komitesi tarafından reddedildi. 1997'de yeni parti kurmak için yapılan başvuruların tamamı reddedilmişti. 52
23 Kasım 1995'te Mısır Yüksek Askerî Mahkemesi Müslüman Kardeşler'in 27 üyesini beraat ettirip 54'ünü suçlu buldu. Buna 5 yıllık mahkûmiyet alan Doktorlar Sendikası'nın iki numaralı adamı Dr. Essam ed-Din Aryan da dahildi. Bu kişiler, "hukuka ve anayasaya engel olmak için planlı yasa dışı örgüt kurmak"tan suçlu bulundular. Devlet güvenlik memurları, katılımcıların Müslüman Kardeşler'in meclis ve sendikalar gibi yasal kurumlarda temsilinin artırılmasını tartıştıkları toplantıyı (davalıların 54'ü bu yasal konferansa katıldıklarını reddettiler) stratejik bir delil olarak iktibas etmişlerdi. Mahkeme, Müslüman Kardeşler ile silahlı asi gruplar arasında kurulmaya çalışılan bağlantıyı reddetti, terörist faaliyetleri finanse etmekle suçlananları beraat ettirdi. Uluslararası Af Örgütü, "yerli ve yabancı gözlemcilerin tartaklandığı bir mahkemede" mahkûm edilenleri "düşünce suçluları" olarak tanımladı.53 Bazı gözlemciler, hükümetin Müslüman Kardeşler'in asıl baştaki liderlerini yakalamak yerine, meslek sendikalarında görev alan memurlar gibi daha çok orta seviyedeki dinamik liderleri yakaladığını belirtti. Amaç, hareketin dinamizmini yok etmekti. Dahası, mahkeme kararı, bir haftadan daha kısa bir süre içinde davalıların 51'inin aday olduğu 29 Kasım meclis seçimlerinden önceye denk getirildi. Bu tutuklamalar (ki Ekim ayında 30 Müslüman Kardeşler üyesi daha tutuklandı) ve mahkemeler, Müslüman Kardeşler'in seçimlere aktif bir şekilde katılımını imkânsız hale getirdi.

52. Esmat Salaheddin, "A Repon Shows Human Rights Deterıorating in Egypt," Middk East Times, 28 Temmuz 1998.

Meclis seçimleri sonuçlarında, hükümet ayrıca bürokraside ve muhalif medyada yolsuzlukla suçlanan iktidardaki Millî Demokrat Parti'ye mensup üyeleri, devlet memurları ve onların ailelerini korumak için tartışmalı basın yasasını (93. madde) kullandı. Bu hareket, toplumun birçok kesiminden çok büyük eleştirilerin yükselmesine sebep oldu. Tirajı yüksek gazetelerin editör ve muhabirleri tutuklandı, mahkemeye çıkartıldı ve mahkûm edildi.
1995 seçimlerinin hemen peşinden, değişim arayan genç kuşağı temsil eden Müslüman Kardeşler, Hizbü'l-Vasat (Merkez Partisi) adında yeni bir siyasal parti kurmak için başka hareketlerle (solcular, Nasırcılar, Hıristiyanlar, kadınlar)

birleştiler. Bu partinin amacı, Arap milliyetçileri ve İslamcılar arasında yıkılmış olan köprüyü yeniden inşa etmekti. Vasat, siyasal düzenin demokratikleştirilmesini, Mısır toplumunda Müslüman ve Hıristiyanların müşterek rolünü ve modern meşru düşünceye göre "[Mısır] medeniyeti'nin mihenk taşı" olarak tanımlanan Şeriat'ın tatbik edilmesini savunacaktı.54 Hükümet, bu hamleye partiyi siyasî bir parti olarak onaylamayarak cevap verdi. Partinin kurucu ve üyelerinden birkaçı tutuklandı ve "yürürlükteki rejimi bertaraf etmek ve yasaklı Müslüman Kardeşler'in sesi olmak için El-Vasat Partisi'ni kurarak hileyle yasayı delmek amacında olan yasa dışı ve gizli bir gruba katılmak"tan askerî mahkemeye çıkarıldı. Bunların 7'si, hapsedildi. Mısır İnsan Hakları ve Yasal Yardım Merkezi (MİHYYM), "askerî mahkemelerin -barışçıl ve şeffaf bir ortamda yürütülen- siyasal faaliyetleri engellemenin bir aracı olarak kullanılmasının daha fazla şiddet, terörizm ve yasadışı faaliyete yol açacağı, bunun da Mısır'daki insan hakları ve sivil özgürlükler ortamını tehdit edeceği hususunda Mısır otoritelerini uyardı. "55

53. Steve Negus, "Brothers Found Guilty," Middle East International, 1 Aralık 1995, s. 9.
54. Simon, Apiku, "Wasat Aims to Rebuild," Middle East Times, 19 Temmuz 1998.
55. CHRLA Document.

90'ların başında iktidar dengesi daha çok aşırı grupların lehine gözükmesine karşın, 90'lı yılların ortalarına doğru çoğu kimsenin kabul ettiği gibi hükümet, aşırı grupları yok etmek yahut sayılarını azaltmak suretiyle mücadeleyi kazanmıştı. Bununla birlikte, sağanak halinde meydana gelen bir dizi olay, geçmiş terörist saldırıları çarpıcı bir şekilde hatırlattı. Mübarek'e suikastı amaçlayan birkaç entrika, -buna Haziran 1995'te Addis Aba-ba'daki saldırı da dahildir— ortaya çıkartıldı. 17 Yunanlı hacı ve bir Mısırlı, Eylül 1996'da Kahire'de Avrupa Oteli'nin ön tarafında öldürüldü (Cemaat-i Islâmiyye, ölenlerin israilli turistler sanılarak yanlışlıkla öldürüldüklerini söyleyerek özür diledi). Ekim ve bahar 1997'de bir dizi saldırı (12 Şubat 1997'de, 15 Kıpti Hıristiyan Güney Mısır'da küçük bir kasabada, Ebu Kurka'da bir kilise içinde öldürüldü) Yukarı Mısır'da birçok Kıpti Hıristiyan ve polisin hayatına maloldu. 17 Kasım 1997'de, 68 turist, ve 3 Mısırlı, Lüksor'da Cemaat-i İslâmiyye'nin bir kolu olan Tahrip Müfrezesi'ne atfedilen bir eylemde katledildi.

Hükümet, yeni terörist saldırılar için ülke içindeki grupları -onların Avrupa, Amerika, İran ve Sudan'daki sürgün liderleri ve üyelerini— suçladı. Birçokları, aşırı grupların önünü almak için hükümetten daha sıkı önlemler almasını istedi. Diğerleri ise teröristlerin bulunup cezalandırılmasında hemfikir olsalar da, fark gözetmeyen baskı yerine siyasî ve ekonomik reformların nihaî çözüm olduğunda ısrar ettiler. Hükümetin bazı eylemlerinin sivil toplumu güçlendirmek yerine, şiddet ve terörizmi palazlandıran bir ortam meydana getirdiğini iddia ettiler: Polis ve güvenlik kuvvetlerinin barbarlığına engel olamama; Temmuz 1997'de önde gelen Cemaat-i Islâmiyye liderlerinin ateşkes çağrısına hükümetin olumsuz cevap vermesi; devlet iktidarının yayılması, buna karşılık sivil özgürlüklerin daraltılması (rastgele tutuklamalar ve yaklaşık 20.000 zanlının mahkemeye çıkarılmadan mahkûm edilmesi); dernek ve diğer "resmî olmayan" toplantıların yasaklanması; (sendika ve camilerin üzerine çöreklenmelerinden ötürü hükümet memurlarının itibarını zedeleyen) editör ve muha-

birleri parmaklıkların arkasına gönderebilecek tartışmalı yasaların hükümet kontrolündeki meclisten geçirilmesi; ve seçimlerin manipüle edilmesi.

Bir gözlemcinin belirttiği gibi, "Islâmî hareketin gelecekteki gelişimi, iktidarda bulunanların onlara nasıl davranacağına bağlıdır, İslâm ile özgürlük arasında yaşanacak bir çatışmaya değil... Mısır idarecileri, kendi devlet idarelerinin başarısı kadar budalalığını da yansıtabilecek bir islâm görmek isteyebilirler!"56

Ilımlı ya da radikal, tüm Islâmî hareket mensupları, belli bir somut alternatif program sunmada başarısız oldular ve sadece iş başındaki hükümetin başarısızlıklarını eleştirmekle kaldılar. Bunun nedenleri arasında Mısır politikasının gerçekleri kadar bu hareketlerin tabiatı ve farklı gündemleri de

vardı. Islâmî hareket mensuplarının çoğu, İslâm devleti ve kurumlarını tanımlamaktan ziyade, dinî-sosyal program ve meselelere odaklandı. Müslüman Kardeşler bile, eğitim ve sosyo-ekonomik programlar yoluyla kendi inşa ettiği binanın temelini desteklemeye ağırlık verdi. Muhalefet siyasetinde ise içerik, doğrudan devletin tepesine meydan okumak yerine şer'î hukukun uygulanmasını istemekti. Kendi rolü açısından da, hükümet Müslüman Kardeşler'i iddialarında net olmamakla eleştirdi ve eğer iktidara gelirlerse belirli bir programları olmadığı için başarısızlığa mahkûm olduklarını öne sürdü. Yine de, başka Müslüman hükümetlerin çoğu gibi iddialarım test etmemeyi tercih etti. Ne Müslüman Kardeşler'in bir siyasî parti olmasına izin verdi ne de rekabet içinde gerçek bir seçim ortamı oluşturacak siyasal reformları yaptı. Hakikaten, 1990'ların sonları itibariyle, hükümet Müslüman Kardeşler'i ve görünür diğer muhalif oluşumları kendi içinde kapalı tutmaya, kontrol etmeye ve baskı altında tutmaya çalıştı.

90'lı yıllarda Mısır'da Islâmî tecdidin en önemli niteliği, tecdidin küçük grup ya da örgütlerle sınırlı marjinal bir olgu olmak-

56. Robert Bianchi, "islam and Democracy in Egypt," Current History, Şubat 1989, s. 104.

tan çıkıp ılımlı hayat ve toplumun temel bir parçası haline gelmesidir. Bundan böyle alt ya da orta sınıfla sınırlı olmamasıdır; Islâmî bilgiye dayalı hayat tarzına götüren yeni şuur ve alâkanın orta ve üst sınıflar (eğitimli ve eğitimsiz, köylü ve meslek sahipleri, genç ve yaşlı, kadınlar ve erkekler) arasında da bulunabilmesidir. Onlar (hem kadınlar hem erkekler tarafından yürütülen) Kur'an çalışmaları, tarikat toplantıları, camiler ve özel vakıflarda aktiftirler. Sonuç olarak, Islâmî kimlik sadece biçimsel dinî pratiklerde değil, aynı zamanda psikiyatrik ve uyuşturucu rehabilitasyon merkezleri, dişçi klinikleri, kreşler, (hükümet yardımıyla ev ihtiyacı ve yemek dağıtımını sağlayan yahut bankaları ve yatırım kuruluşlarını işleten) yardım kuruluşları ve örgütler tarafından sunulan sosyal hizmetlerde de ifade edilir.

Ulema ve camiler, ayrıca daha göze çarpan bir rol aldılar. Nasır ve Sedat'ı gür bir sesle eleştiren Şeyh Muhammed Mitvali eş-Şaravi ve Abdülhamid Kişk gibi vaizlerin popülaritesi, kendilerini dinî medya starları haline getirdi. Düzenli bir şekilde televizyona çıktılar ve gazetelerde köşe yazısı yazdılar. Kasetleri, broşürleri ve kitapları sadece özel dükkânlarda değil, sıradan kitabevlerinde, hava alanlarında ve otellerde, üstelik işportacılar tarafından da satıldı. Sözkonusu vaizlerin popülaritesi, Mısır'ı aşıp Arap dünyasına yayıldı. Nitekim onların vaazlarını sadece camilerde yahut dinî toplantılarda değil, taksilerde, sokaklarda, fakir ve orta sınıfların evlerinde çalan kasetlerde de duyabilirdiniz. Dergi, kaset ya da kitap satılan her yerde, politikacı ve film yıldızı kapaklarının arasında popüler dinî malzemeler de bulunurdu. Özel, hükümet dışı camiler ve imamları zaman zaman bağımsız eleştiri ve hükümete muhalefetin kaynağı oldu. Müslüman Kardeşler gibi modern Islâmî örgütler kanalıyla ulema olmayanlar, islâm'ı modern toplumun ihtiyaç ve talepleriyle ilişkilendirmede liderlik tecrübe ederlerken; camiler ve onların dinî memurları da giderek çokça ihtiyaç hissedilen sosyal hizmetlerle ilgilenmeye başladılar. Sonuç olarak, Islâmî devrimciler, zaman zaman aktif olsalar da cazibeleri sürekli azalmış, marjinalleşmiş ve sınırlı hale gelmiştir.

İran İslâm Cumhuriyeti

Mü'minin kalbinden yükselen feryat, her şeyin üstesinden gelir, Beyaz Saray'ın bile... Bu dalga, şimdiden yeryüzüne yayılmıştır ve dünya şimdi kölesi olduğu bir baskıdan kendini kurtarıyor.

Ayetullah HUMEYNI

10 yıldan fazla bir süre boyunca İran, İslâm tehdidinin ete kemiğe bürünmüş şeklini temsil etti ve Ayetullah Humeyni, devrimci İslâm'ın yaşayan sembolü oldu. Eğer Humeyni Batıyı -ve özelde Birleşik Devletler'i- Büyük Şeytan olarak ilan ettiyse, Batıdaki birçok kimse için de, o Orta Çağ'dan kalma bir din adamı, Orta Doğu ve Batıya yönelik bir tehdit ifade ediyordu. Başkanlık bildirilerinden popüler müzik ve bilbordlara kadar Humeyni çok kısa bir sürede çoğu Amerikalının nefret etmekten zevk aldığı bir adam oldu.

İran Şahı'nın sağladığı istikrara çok güvenen Batı için Şah'ın düşüşü düşünülemez bir şeydi, ardında İranlı mollaların yer aldığı büyük bir şoktu. Muhammed Rıza Pehlevi 30 yıldan (1941-79) fazla bir süre iktidarda kalmıştı. Enver Sedat gibi o da Batıda aydın bir müttefik ve modern bir devletin başı olarak görülüyordu. Sedatlar gibi Pehleviler de İngilizce konuştular, iyi dikilmiş Batılı elbiseler giydiler ve Barbara Walters gibilerin programlarına çıkarak Amerikan televizyonlarında boy gösterdiler (onlar "biz"im gibiydiler). Buna karşılık, 1971 yılında dünya iran'ın Pers krallığının 2500. yıldönümünü kutlamasına tanık oldu. Birleşik Devletler başkan yardımcısı da dahil dünya liderlerinin bulunduğu bir topluluk önünde, Şah kendisini Iran Şahı ilan ederek taç giydi. Şah yönetimi altında, petrol gelirleri, hevesle yürütülen bir modernleşme programında (Beyaz Devrim) kullanılmıştı. Programın amacı, 21. yüzyıla kadar İran'ın modern dönüşümünü sağlamaktı. Iran Orta Doğu'da en iyi donanımlı orduya sahip oldu ve Birleşik Devletler ve Avrupa'yla yakın ilişkiler kurdu. Böyle bir Şahın bertaraf edilebileceği, düşünülemez bir şeydi;

Pehlevi hanedanının sakallı, sürgün bir ayetullahın öncülük ettiği ve İslâm adına yürüttüğü bir devrim sonucunda çökeceği akıl alır bir şey değildi.

İslâm, milliyetçilik ve devlet

Bir devrim ve şehadet dini şeklindeki popüler Batılı imajına rağmen, Şii islâm'ın İran'da İslâm tarihi boyunca devletle ilişkisi farklı ve çok boyutlu olmuştur, iran'da islâm, çeşitli görüş ve yönelimlerle iç içedir. Çok katmanlı bir söylem ve yorum düzeyine sahiptir. Gerçekten, 1978-79 devrimi Şah'ı tahttan indirdikten ve ortalıktaki toz duman kalktıktan sonra Iran Şii topluluğu içindeki farklılaşma, kavga ve çatışma biçiminde su yüzüne çıktı.

Din ve devlet, Safevi hanedanının (1501-1732) kuruluşundan bu yana iran'da birbiri içine geçmiş iki öğeydi. Şri islâm, Iran devlet dinini ilan ettiğinde de durum buydu. Iran şahları, 874'te kaybolmuş ve dindar Şiilerin inanışına göre gelecekte zulmü sona erdirmek ve yeni bir adalet çağı başlatmak için geri dönecek olan Onikinci Imam'ın yokluğunda hükümet (etme) iddiasında bulundular. Ulema sınıfı, devrimci olmaktan çok uzaktı. Onlar, teori ya da öğretide olmasa bile, gerçek hayatta dünyevî idarenin gerekliliğini kabul ettiler. Iran tarihinde ulemanın devletle ilişkisi, sosyo-politik bağlama bağlı olarak kral hamiliğinden muhalefete kadar değişkenlik gösterdi. Otoriteleri sıklıkla idarecilere göre ikinci plandaydı ve onlar tarafından sınırlandırıldı. Diğer zamanlarda muhalif hareketlere öncülük ettiler veya katıldılar. Safeviler ulema sınıfını kontrol ederken peşinden gelen daha az güçlü Kaçar hanedanı (1794-1925), muhalefeti sokağa taşımaktan korkmayan daha bağımsız ve atılgan bir dinî yapıyla yüz yüze geldi.

iki yeni olayda -1891-92 Tütün Protestosu ve 1905-11 Anayasa Devrimi- islâm ve ulema sınıfı, modern Iran milliyetçiliğinin yükselişinde önemli bir muhalefet rolü oynadı. Hükümetin bankacılık, demiryolları ve madenciliğin gelişmesi için mümes-

sillikleri Avrupalılara satma girişimine dinî ve laik liderler engel olmak istediler. Sözkonusu liderler, öncelikle İran millî çıkarlarını korumak, sonra da Şah'ın iktidarını anayasal olarak sınırlandırmak için birlikte protesto hareketlerine katıldılar. Tütün Protestosu, Nasıruddin Şah'ın tütün bayiliklerini bir ingiliz şirketine satma (ve böylece bir tekel oluşturma) girişimine tepkiydi. Bir dinî fetva, dinî lider ve tüccarlar tarafından yönlendirilen ülke genelindeki boykotu meşrulaştırdı. Meşrutî Devrim, dinî semboller, ulema sınıfı ve -Iran milliyetçilerinin, krallığın mutlaklığını ve suistimallerini durdurmaya veya anayasal olarak sınırlandırmaya çalışacakları halkçı bir protesto hareketi örgütlemek için siyasî örgütlerin merkezi olarak kullanılan- camileri kullandı.

Pehlevi idaresi (1925-78) döneminde, din dikkatli bir şekilde kontrol edildi ve din adamları göreceli olarak sakin ve siyaset dışı bırakıldı. Gerek Şah Rıza Pehlevi (1925-41), gerekse oğlu Muhammed Şah Rıza Pehlevi (1941-78), atama yoluyla dinî ileri gelenleri, dolayısıyla dini kontrol altında tuttu. Kendi açılarından İran dinî liderleri, sükûneti siyasal eyleme, düzeni anarşi

tehdidine, sınırlı hor görüyü zulme tercih ettiler. Bakanlıkların birçok Islâmî kurumu kontrol etmesinin yanı sıra modern laik eğitim sistemi ve Batı kaynaklı hukukî düzenlemelerin oluşturulması, ulemanın gücünü keskin bir şekilde zayıflattı. Yerlerinin modern eğitim almış yargıçlar, hukukçular ve memurlar tarafından doldurulması, mevki ve gelir kaynaklarının kurumasına yol açtı. Muhammed Şah Rıza Pehlevi'nin modernleşme programının (ki eğitim ve hukuk alanlarındaki reformları gibi Batı etkisiyle girişilmiş bir "Beyaz Devrim"di) geniş sosyal etkisi, karışık bir başarıya konu oldu. Eğitim, sağlık ve tarım reformundaki başarılara rağmen, modern reformların faydaları, orantısız bir biçimde, sadece küçük ve büyüyen bir grup olan modern şehirli elitle sınırlı kaldı. Modernleşmiş şehirlerin ışıkları ve şaşaası, şehirli fakirlerin ve İran köylerindeki yığınların mevcut şartlarını karanlıkta bıraktı. Azınlık bir grup zenginleşirken, bir zamanlar tarım-

sal olarak kendine yeten bir ülke, ithalata bir milyar dolardan fazla para harcamaktaydı. Gerekli iş yeteneklerinden yoksun olmalarına karşılık daha iyi bir hayat umarak köylerden şehirlere koşan insanlar, kalabalık ve şişkin kent varoşlarının işsiz sakinleri oldular: "Çoğunun köylerinden yeni varoşlara göç etmeye zorlandığı bu milyonlar açısından, petrol gerçeği, sefaleti sona erdirmedi; sadece onu modernleştirdi."57

Gerek geleneksel tüccar sınıfları (bazüari), gerekse dinî sınıflar giyim, eğitim ve hukuktan toprak reformu ve ticarete kadar hayatlarını etkileyen Pehlevi'nin Batı yanlısı modernleşme programından çok acı çektiler. Ulema gibi tüccarlar da İran'ın Batı'ya bağımlılığı ve meylini, kendi konumları, ekonomik çıkarları ve dinî-kültürel değerlerine bir tehdit olarak algıladılar. Batılı giyim kuşamı erkeklere zorunlu kılmış, örtünmeyi yasaklamış ve geleneksel din adamı kıyafetini sınırlamış olan Şah Rıza'nın 1920'ler 30'lardaki kıyafet kanunları, oğlunun idaresine gelindiğinde artık İran'ın modern elitlerinin görünen Batılılaşması ve kent merkezlerinin çoğu tarafından takip edilir hale gelmişti. Tüccarların zenginliği ve gücü, Batı bankaları ve işletmelerinin çoğalması ve devlet desteğiyle ortaya çıkmış ve zenginleşmiş yeni girişimci sınıfın tehdidine maruz kaldı.

han ve Batı

Batı uzun süredir İran için bir meydan okuma ve bir tehdit olmuştu. Her ne kadar İran sömürgeci güçler tarafından doğrudan hakimiyet altına alınmadıysa da, kuzeyde Sovyetler Birliği ve güneyde İngiltere, İran'da etki alanlarını artırmak için birbirleriyle rekabet halindeydiler. Tütün Protestosu'nu kışkırtan olaylarla simgelenen dış müdahale ve bağımlılık tehlikesi, İngiltere ve Sovyetler Birliği'nin Şah Rıza'yı oğlunun lehine tahtı

57. Ervand Abrahamian, Iran: Between Two Revolutions (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1982), s. 448.

bırakmaya zorladığı 1941 yılında gerçekleşti. Söz konusu tehlike, Şah 1953'te Başbakan Muhammed Musaddık önderliğindeki milliyetçi hareket tarafından sürgüne yollandığında, çok daha belirgin olarak ortaya çıktı. Sürgünün ardındaki neden, İran petrolünün millileştirilmesinin Batılı petrol şirketlerini tedirgin etmesiydi. Şah'ın yanında CIA başkanının oturduğu bir Amerikan askerî uçağıyla Roma'dan Tahran'a dönüşü, İngiliz desteğiyle ABD tarafından sağlandı. İran'ın Batıyla ve özelde ABD ile siyasî, askerî ve ekonomik bağları önemli oranda arttı. ABD, İngiltere ve Fransa kârlı silah satışlarından faydalandı ve İran'ın asker ve gizli servisinin (SAVAK) eğitilmesine yardım ettiler, ABD'nin Vietnam'a yoğunlaştığı ve İngiltere'nin kuvvetlerini İran Körfezi'nden çektiği bir zamanda, Şah'ın başında olduğu İran, ABD'ninkilerle örtüşen politika ve çıkarları temsil etti. Bunlar, Şah'ın Nasırizmi reddi, İsrail'le pragmatik ilişkileri ve ülkesinin Körfez'de istikrarlı bir biçimde bulunuşundan petrol zenginliği ve Amerikan ürünleri için pazar olmasına kadar çeşitlilik gösterdi. Diplomatlar ve askerî danışmanların yanı sıra Amerikalı ve Avrupalı bankerler ve iş adamları da İran'da itibar görmenin zevkini yaşadılar. 1960'ların sonlarında

"Pehlevi taraftarı siyaset ve destek, Amerikan dış politikasında en yüksek seviyeye ulaştı." 58

İhtilaf veya ayrılık, 70'li yılların başlarında geniş bir sosyal tabana yayılmaya başladı. Dış müdahale ve Batıya bağımlılıkla ilgili endişe, sadece geleneksel sınıflarla sınırlı değildi. Modern eğitimli, siyasî açıdan incelikli ve sosyal düşünen İranlı kuşak da bu endişeyi taşıyordu. Orta sınıf milliyetçileri ve entelektüelleri, İran'ın millî kimliği ve bağımsızlığına olan ilgilerini dillendirmek için tüccar ve ulema sınıfına katıldılar. Servetin belli ellerde birikmesi, yolsuzluk, artan siyasî baskı ve Batıya aşırı bağımlılık gibi şikayetlerin ortasında sosyal ve siyasî reform çağrıları arttı.

58. James A. Bili, The Eagle and the Lion (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988), s. 176.

Baskı ve muhalefet

70'li yıllarda Şah artık tahtını dış güçlerle paylaşan tecrübesiz bir genç değildi; aksine kolay kolay değişmeyen, gittikçe otoriterleşen bir idareciydi. James Bill'in yorumladığı gibi, Şah'm "zorla atama ve reformla baskı" politikası, kendisinin giderek "megalomanlaşması"na yol açtı.59 Pers Krallığının 2500. yıldönümünün Ekim 1971'deki kutlanışı, aynı anda hem Pehlevi kaderinin zirvesine hem de henüz başlamakta olan çöküşüne işaret eden sembolik bir dönüm noktasıydı Şehinşah'ın (Şahların Şahı) kendini antik Pers kralı Büyük Cyrus (Kralların Kralı) ile aynı sıraya koyduğu -Perslerin günümüzde iskâna açık olmayan İslâm öncesi başşehri- Persepolis'te dünya çapında yüksek rütbe ve mevkiye sahip ileri gelenlerin toplanması için 200 milyon dolardan fazla para harcandı. 25.000 şişe şarap da dahil, yemek hazırlıkları ve servisi Parisli Maxim'in üstlendiği bir ziyafetin verildiği bir hafta süren kutlama, Şah'ın kendisini eleştirenlere ve iran'ın Islâmî kimliği ve geleneklerine karşı duyarsızlığına numune teşkil etti. Yapılan israf ve aşırılıklar, islâm öncesi bir sitede Batı tarzı kutlamayla birleşti. Hemen ertesinde, öğrenci gösterilerinin kanlı bir şekilde bastırılması, muhalefeti hoş görmeyen ve bir "terör dönemiyle neticelenen" yeni politikanın sinyallerini verdi.60

Yönetime muhalif olan iranlı reformcular, toplumun her sınıfını temsil ettiler: Milliyetçiler ve solcular, laikler ve dinî geleneksel elitler (tüccarlar ve ulema sınıfı) ve modern elitler, iran'ın Batıya askerî, siyasî ve ekonomik bağımlılığını eleştirenler, ayrıca İran eğitimi ve toplumunun giderek Batılılaşmasını sonuç verecek kültürel yabancılaşmadan da korktular. Millî kimlik, Batı etkisi, sosyal adalet ve siyasal katılım meseleleri, sosyal ve ideolojik sınırları eritti ve halk ile ulemayı birleştirdi. En etkili olanlar arasında Celâl Âl-i Ahmed, Mehdi Bazargan, Dr. Ali Şeriati ve

59. Alıntı sırasına göre, İbid., s. 186, 184.
60. ibid., s. 186.

Ayetullah Humeyni vardı. Onların fikirleri ve liderlikleri, hem geleneksel hem de modern orta sınıflardan öğrenci, entelektüel ve profesyonelleri (bilim adamları, mühendisler, gazeteciler) etkiledi. Islâmî yönelime sahip öğrenciler ve profesyoneller, Şah'ı deviren geniş tabanlı bir muhalefet hareketinde ulema, ilahiyatçılar ve tüccarlara katıldılar.

Bir laik ve sosyalist olan Celâl Âl-i Ahmed (1923-69), modern eğitim ve sosyal ıslahatın, iran'ın ve özellikle genç kuşağın millî kimlik duygusunu yok eden "Batı-tutkunluğu" sürecini doğurduğunu söyledi. Bunların ayartıcı bir asimilasyon olduğunu iddia ederek belli korkuları dillendirdi: "Biz, giyim-kuşamımız ve evlerimizde, yiyecek ve edebiyatımızda, yayınlarımız ve hepsinden daha tehlikelisi eğitimimizde kendisine yabancılaşmış bir millet gibiyiz. Batılı eğitimi önceliyoruz, Batı düşüncesini yayıyoruz ve Batının problemini çözmek için Batı prosedürlerini takip ediyoruz."61

Celâl Âl-i Ahmed, bir kolaycılık içinde, "toplumun modernleşmesi/Batılılaşması" ya da "geçmişe dönüş" gibi tekçi, stereoti-pik bir tercih dünyası görmüyordu. O üçüncü bir alternatifi tercih etti: Millî kimlik, millî birlik, tarih ve değerlerin bir kaynağı olarak Iran-İslâm kültürüne dönüş. Onun modern İran

kimlik ve kültürünün geçmişiyle devamlılık arzetmesi çağrısının yanı sıra, Batılılaşmayı laik ve entelektüel düzeyde suçlaması, başkaları için de öncelikli bir gündemdi. Bunlar arasında Mehdi Bazargan ve Ali Şeriati gibi dinî yönelime sahip kimseler ve Ayetullah Humeyni gibi ulema sınıfından ideologlar sayılabilir.

Celâl Âl-i Ahmed'in Garbzedegi'si, yani "Garpzedelik"i eleştirisini yayınlandığı 1962 yılında, Mehdi Bazargan da (d. 1907) din ve siyaset ilişkileri üzerine "Din ve Sosyal Meseleler Arasındaki Sınırlar" konulu bir ders veriyordu. Güçlü bir Islâmî hissiyata sahip Fransız eğitimi almış bir mühendis olan Bazargan,

61. Zikreden: Ervand Abrahamian, "Ali Shariati: Ideologue of the Iranian Revo-lution," MERIPReports 102 (Ocak 1982): 26.

1939'da Şah Rıza'ya ve 1962'den 1969'a kadar da Şah Muhammed Rıza'ya muhalefetinden dolayı hapse atılmıştı. Başbakan Musaddık'ın Ulusal Cephesinde aktif bir rol oynamış ve modern laik İranlılar ile geleneksel dinî İranlılar arasındaki uçurumu kapatmak ve daha İslâmî bir devlet ve toplum için çalışmak amacıyla Iran Kurtuluş Hareketi'nin kuruluşunda yer almıştı. 1979'da Humeyni'nin onayıyla Iran İslâm Cumhuriyeti'nin geçici başbakanı oldu.

Bazargan'ın siyasal aktivizmi, onun Islâmî eğiliminden ayrı olmayıp onunla biçimlenmişti. Bazargan, geleneksel dinî bakış ile modern meselelere ait kelimeleri bir araya getirdi. Nitekim bu sebepten, modern nitelikli meslek sahipleri üzerinde olduğu kadar onların dilini konuşabildiği için ulema üzerinde de etkiliydi. Bazargan'ın uzun yıllar boyunca savunduğu şuydu: islâm'da din ve siyaset birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olduğu için ulema siyasal tarafsızlığından uzaklaşmalı ve iran'da islâm toplumunun yenilenmesini sağlayabilmek amacıyla siyasete aktif bir şekilde katılmalıdır.

Celâl Âl-i Ahmed'in sosyalist eğilimleri ve Bazargan'ın Islâmî reformcu ruhu, Dr. Ali Şeriati'de (1933-77) buluşmuştu. Şeriati'nin devrimci halkçı Islâmı, aynı anda hem laiklik savunucularını, hem solcuları, hem de (özelde dinî liderlerinin gelenekselciliğini inandırıcı bulmayan ve Batılı laik bakışa sahip profesörlerini de saptırıcı bulan) üniversite öğrencilerini cezbediyordu. Şeriati, kendi döneminin reformcu akımlarının çoğuyla işbirliğine gitti: Şah'a muhalefet, Batılılaşmayı red, dinî tecdid ve sosyal reform.

İlerici bir vaiz-âlimin oğlu olan Şeriati, Sorbonne'da doktora yapmıştı. 1965'te iran'a dönüşünden sonra, Şeriati hem aşırı övgüye hem de kendisine karşı ters tavırlara maruz kaldı. Paris'teki öğrenci günlerinde Şah'a muhalefetinden ötürü başlangıçta hapse atılsa da, sonradan Tahran'da kendisine hayran binlerce öğrenciye ders veren muazzam derecede ilgi çekici ve başarılı bir hoca oldu ve öğrenciler, entelektüeller ve solcular arasında ken-

disini takip eden geniş bir kitle oluştu. Ders notları ve yazılarının 100.000'den fazla kopyası, yayınlandı ve dağıtıldı.§2 Şeriati'yi giderek bir tehdit olarak görmeye başlayan hükümet, onu "Islâmî Marksist" ilan etti, 1973'te mahkûm etti ve en son olarak İran'ı terketmesine müsaade etti. İngiltere'ye varışından kısa bir süre sonra kalp krizi sonucu (taraftarları SAVAK'ın hain oyunundan şüphelendiler) öldükten sonra etkisi daha da arttı. Konuşmaları derlendi, basıldı ve geniş bir kesime dağıtıldı. İran'da devrimin kahramanı ve ideologu oldu ve devrimden sonra yazı ve düşünceleri, Kahire'den Cakarta'ya kadar dikkatli takipçiler bularak islâm dünyasının büyük bir kısmına yayıldı. Şeriati, bir Islâmî Üçüncü Dünya Kurtuluşu teolojisi olarak tanımlanabilecek düşünceyi, sosyo-politik reformu amaçlayan yerli bir Şii ideolojiyi vaz etti. Modern sosyolojik dili (Emile Durkheim ve Max Weber) içine alan bir İslâm inancının yeni yorumunu, Cezayir ve Küba Devrimlerine denk gelmiş Paris'teki öğrencilik günlerinde hayran kalmış olduğu Frantz Fanon ve Che Guevara'nın Üçüncü Dünyacı sosyolojik bakışıyla birleştirdi. Bununla birlikte, Fanon'un geleneksel dinleri reddinin aksine, Celâl Âl-i Ahmed gibi Şeriati de, Batı emperyalizminin def edilmesinin iran'ın Islâmî kökleri, millî, dinî ve kültürel kimliğinin ıslah edilmesine bağlı olduğunda ısrar etti. Şeriati, islâm'ın dinamik, ilerlemeci, bilimsel tabiatını ve -yozlaşan islâm devleti yerine—

islâm'ın unutulmuş mirasını tekrar ikame^edebilmek için yeniden dikkatle yorumlanması ve ümmetin yeniden canlandırılması gereğini vurguladı. Yenilikçi bir Islâmî ıslahatçı olarak Şeriati'nin bir yanda birçok ulemanın dinî gelenekçilik ve siyasal hareketsizliği, diğer yanda birçok üniversite profesörünün Batılılaşmış laik bakış açıları ile arası açıktı. Gerek siyasî gerekse dinî ileri gelenler ondan sakınıyordu.
Celâl Âl-i Ahmed gibi Şeriati de, "Garpzedelik"in kötülüklerinden bahsetti: "Haydi gelin dostlar, Avrupa'yı terkedelim; bu
62. Dr. Ali Shariati, Man and islam (Houston, Tex.: Free Islamic Literatüre, 1980), s. xi.

tiksindirici Avrupa'yı maymun gibi taklit etmekten vazgeçelim. Sürekli insanlıktan bahseden ama bulduğu her yerde insanları mahveden bu Avrupa'yı arkamızda bırakalım."63 Şeriati, Batı emperyalizmine yönelik suçlamayı, İslâm damgalı bir sosyalizm ile tamamladı. Hedefi, "dünya emperyalizmi, ırkçılık, smıf sömürüsü, sınıf baskısı, sınıf eşitsizliği ve garbzadegi [garpzedelik]" hastalıklarına yakalanmış —siyasal olarak boyun eğen ve ekonomik açıdan sömürülen— İran'ın millî kimlik, birlik ve sosyo-ekonomik adalete kavuşmasıydı.64
İslâm toplumunun çöküşü, sadece Batı emperyalizminden dolayı değil, aynı zamanda "orijinal" Şiiliğin yerleşik din olmayı amaçlayan dinamik, devrimci ideolojisine izin vermemiş olan dinî yapı ve ileri gelenlerden dolayı idi. Sayısız çağdaş Islâmî ıslahatçı gibi Şeriati de, islâm toplumunun çoğu hastalığı için ulemayı suçladı. Dinî ileri gelenlerin ellerinde, Şii İslâm skolastik, kurumsallaşmış ve tarihî olarak Iran idarecileri tarafından yönetilen bir duruma sokulmuştu, ilk dönemlerindeki doğru, dinamik, bozulmamış devrimci dinî sosyal mesaj gölgelenmişti. Ulema iktidarı altında geleneksel İslâm, skolastik kılavuzlar ve kitleleri öldüren uyuşturucular eşliğinde fosilleşmiş bir geçmişe saplanmıştı. Toplumun değişen gerçeklerini etkili bir şekilde ele alan bir sosyal kuvvet olmaktan uzaklaşmıştı. Şeriati'nin "islâm'a dönüşü," muhafazakâr ulemanın Ortaçağa ait Islâmî dünya görüşüne bir geri dönüş değil; islâm'ın modern yeniden yorumlanışına ilham verici bir temel sağlayan Şii islâm'ın başlangıçtaki devrimci vizyonuna bir yönelikti. Bu, ufuk ve vizyon sahibi birilerini gerektiriyordu; ki bunlar ulema değil, dinî bir zihniyete sahip ulema sınıfı dışından -Islâmî bir yönelime sahip ama modern düşünce ve yöntemlerin bilgisi ve ehliyetine sahip- entelijensiya olabilirdi.
Şeriati açısından hakiki islâm toplumu, sınıfsız olmalıydı, "soyulmuş, işkence edilmiş, aç kalmış, baskı görmüş ve ayrıma
63. Zikreden: Ali Şeriati, On the Sociology oj islam (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1979), s. 23.
64. Zikreden: Abrahamian, "Ali Shariati," s. 26.
,

maruz kalmış" miras yoksunları için bir cennet olmalıydı. Onun-kisi, "perişan kitlelerin, yeryüzünü, güçlülerden miras alacaklarına söz vermiş" bir Allah'ın halkçı mesajıydı... "Bu evrensel Devrim ve nihai zafer, süregelen bir büyük adalet arayışının, baskıya karşı ayaklanma hareketinin son noktasıdır."65 Eğer bu başarılı bir son nokta değilse söz konusu ayaklanma hareketini zafere taşıyacak önder Ayetullah Humeyni'den başkası değildi.
Şeriati için İran Devrimi'nin ideologu denebilirse, Ayetullah Humeyni de (1902-89) devrimin yaşayan sembolü ve mimarıdır. Her ne kadar bir kademe düşük bir ayetullah ise de, Humeyni'nin kural tanımayan politikası, karizmatik kişiliği ve bazı şartlar, onu devrim ve arkasından da Iran İslâm Cumhuriyeti'nin liderliğine mancınıkla atar gibi attı. Iran ulemasının çoğunluğu tarafsız kalırken, Ruhullah Humeyni, reformun gür sesi olmuştu. Cesur bir şekilde Şah'ın politikaları aleyhine konuşmuş ve bu yüzden 1963-65 yılları arasında birkaç kez yakalanmış ve hapse atılmıştı. Daha sonra ise önce Türkiye, Irak ve en sonunda Fransa'ya sürgüne gönderildi. Sürgünü boyunca Humeyni, Şah'ı eleştirmeye devam etti. Yazı ve beyanları kadar teyp kasetlerinin kopyaları da kaçak olarak iran'a sokuldu ve cami ağlarıyla dolaşıma sokuldu.

Humeyni, Cemaat-i Islâmî'den Mevlâna ve Müslüman Kardeşler'den Hasan el-Benna gibi diğer Islâmî ideologlarla kapsamlı bir islâm görüşünü paylaştı:
islâm, toplumun tüm farklı işleri için bir sistem ve programa :''?'• sahiptir: Hükümet ve idare biçimi, insanların birbirleriyle ; ' ? • ? •.. • ilişki ve alışverişlerini düzenleme, devlet ve toplum ilişkileri, tüm siyasî ve iktisadî meselelerde yabancı devletlerle ilişkiler... Camiler, her zaman liderlik ve buyruğun, sosyal problemlerin analiz edilmesi ve çözüme kavuşturulması yönünden bir merkez olmuştur.66

65. Donöhue ve Esposito, bkz., islam in Transition, s. 302.

66. Ruhollah Khomeini, islam and Revolution: Writings and Dçclarations oj İmam Khomeini (Berkeley, Calif.: Mizan Press, 1981), s. 249-50. .

Humeyni ayrıca Doğu ve Batı arasında parçalanmış kutuplu bir dünya görüşüne sahipti. Buna göre, islâm dünyası Haçlı Batının meydan okumasıyla yüz yüze gelmekteydi. Humeyni açısından dünya iki gruba bölünmüştü: Zalimler (Sovyetler Birliği'nin yanı sıra Amerika ve genel olarak Batı) ve mazlumlar (Müslümanlar ve Üçüncü Dünya).^ islâm dünyası ve genelde Üçüncü Dünya'daki hükümetlerin çoğu, Batı ile Doğunun hasta devletleri, uşakları olarak görüldü; nitekim bu yüzden devrimin sloganı, "Ne Doğu ne Batı, sadece islâm" idi. Humeyni'nin dünya görüşü, özellikle Batı sömürgeciliği ve emperyalizmine karşı beslediği nefretle biçimlenmişti: "Emperyalizmin iğrenç pençeleri, Kur'an ehlinin en mahrem topraklarına uzandı... Emperyalizm millî zenginlik ve kaynaklarımızı hırsla yuttu... Kur'an kültürünün yerini alan zehirli kültürüyle islâm dünyasındaki kasaba ve köylerin ücra köşelerini bile kuşattı." Humeyni'nin Amerikan sömürgesinin ileri karakolu olarak gördüğü israil ile iran'ın ilişkileri, gitgide kabaran bir saldırı noktasına geldi:

Emperyalizmin fesat etkisi, özellikle İran'da barizdi. Islâmiyet ve Müslümanların evrensel olarak teşhis ettikleri düşmanları İsrail, Müslüman halklarla yıllardır giriştiği savaşta, alçak Iran hükümetinin yardımıyla ülkenin tüm iktisadî, askerî ve siyasî işlerini kendi denetimine almıştır; söylenmesi .' •' gereken şu ki, İran İsrail'in, dolayısıyla Amerika'nın bir askerî üssü olmuştur.68

70'li yıllarda, Humeyni'nin kökten reform talebi, devrimci cihad çağrısına dönüştü. Humeyni, İran şahlığını gayrimeşru ve gayrilslâmî ilan etti ve ulema sınıfı tarafından, idare edilmese bile, yönlendirilen bir hükümet talebinde bulundu. O dönemde

67. Humeyni'nin dünya görüşünün bir incelemesi için, bkz. Farhang Rajaee, Islamic Values and the World: Khomeini on Man, the State and International Politks (Washington, D.C.: University Press of America, 1983).

68. "Message to the Pilgrims," in İslam and Revolution: Writings and Dedarations of imam Khomeini, çeviren: Hamid Algar (Berkeley, Calif., Mizan Press, 1981), s. 195.

çok fazla bilinmeyen Islâml Hükümet adı altında derlenen bir dizi derste, Humeyni şahlığı İslâm dışı olduğu iddiasıyla reddetti. Ona göre, bir hükümetin Islâmî karakteri, Şeriat idaresinden belli olurdu. Daha sonra, İran'ın kendine uyarlamış olduğu insan yapımı yabancı kodların yerine, şer'î hukukun yeniden uygulamaya konulması çağrısında bulundu. Şer'î hukukun merkezinde, Humeyni'nin iddiasına göre ulema dünyevî idareciler için öğütleyici ve denetleyici bir rol oynamalıydı. Hatta doğrudan ulema idaresinin mümkün olduğunu bile ima etti. Humeyni'nin Islâmî hükümet hakkındaki görüşleri, çok fazla yaygınlaşmadı veya anlaşılmadı ve iran'daki siyasal ortamı çarçabucak değiştirmeyen akademik görüşler olarak kaldı. Şah'ın her türlü muhalefetini ezen ve fark gözetmeyen tutuklama, mahkûmiyet, işkence ve birçoğunun gizli polisin ellerinde ölümüne yol açan baskıcı politikaları, şehitlik gibi bir gerçeği üretti, rejim ve rejim karşıtı kısır bir şiddet döngüsü başlattı ve hızla büyüyen tabana yayılmış bir direniş hareketini kışkırttı. Entelektüeller, gazeteciler, politikacılar, liberal milliyetçiler, sosyalistler ve Marksistlerin yaygın bir şekilde sindirildiği bu ortamda, Humeyni Şah'ı öfkeyle kınayışı ve anayasal bir hükümet

ve sosyo-eko-nomik reform ihtiva eden yeni bir siyasal düzen çağrısıyla muhalefetin sembolü ve merkezi oldu.

Iran "İslâm" Devrimi

Muhalefet İran'da olgunlaştıkça, iran'ın Şii mirası bu muhalefete ortak bir semboller yumağı, tarihî bir kimlik ve bir değerler sistemi sundu -çeşitli kesimlerin içinde işlev görebileceği Batılı olmayan yerli bir alternatif, ideolojik bir çerçeve. Molla-cami ağı, hükümete muhalefetin liderliğini ve örgütsel omurgasını oluşturdu. İran'daki her şehir ve kasabaya yayılmış binlerce cami, ülke geneline yayılan doğal, gayri-resmî bir iletişim ağı hizmeti gördü. Tütün Protestosu ve Anayasa Devrimi'nde olduğu gibi, camiler muhalif siyasal örgütlerin (çalkantı ve sığınmanın) mer-

kezleriydi. Hükümet siyasî toplantı ve mitingleri yasaklayabildi ama camileri kapatamadı ya da camiye gidenlere engel olamadı. Ulema ve onların öğrencileri, halka yakın liderliğin çok çeşitli biçimlerini gerçekleştirdiler; Cuma namazlarında, cami ve hutbe binlerce insanı cezbeden ve çok kere politik gösterilerle neticelenen dinî-siyasî bir olay ve platforma dönüştü. Ulemanın etkisine, birçok kimsenin, özellikle giderek yabancılaşan ve militanlaşan genç kuşağın saygısını kazanmış Şeriatı ve Bazargân gibi ulema dışından ıslahatçıların katkısı da eklendi.

Tarihî olarak, Şii İslâm hem devrimci hem de eylem içeren bir muhalefetten uzak kalmıştır, islâm tarihinin ilk yüzyıllarında, Şii hareketleri hilafetin istikrarını tehdit etmiş ve Emevilerin çöküşünde tetikleyici bir unsur olmuştu. Bununla birlikte, Şiiliğin büyük kesimi sonraları son derece apolitik bir sessizliğe gömüldü. Bunun önemli sebeplerinden birisi, 12 Imam'ın en nihayetinde geri döneceğini öngören (Mehdi gibi) bir kurtarıcıya inanmalarıydı. Her şeye rağmen, diğer bütün dinî gelenekler gibi Şii Islâmı da, birden çok yoruma sahipti. Nitekim, 70'li yıllarda iran'da Şiilik, sessizlik ve hareketsizlikten devrimci aktivizme doğru kaydı. 680 yılında Kerbela'da halife Yezid'in orduları tarafından Şii kuvvetlerin bertaraf edilmesi ve Hüseyin'in şehit edilmesi olayı, Şii tarihindeki bu paradigmatik olay, İran Devrimi'ne ilham veren bir model işlevi yüklenerek özel bir önem kazandı. Hüseyin'in şehit edilmesi, Şii islâm'ın rolünü, küçük bir haklı azınlığın çok sayıdaki şer kuvvetlerine karşı mücadele ettiği bir protesto hareketi şeklinde simgeledi; iyi ve kötü, Tanrı kuvvetleri ile Şeytan kuvvetleri, mazlumlar ile zalimler arasında bir savaşı ve mirastan mahrum bırakılanların ayaklanmasını simgeledi. Çoğu Şii için Şah ve Yezid'in ordusu gibi kuvvetli ordusu, yolsuzluk ve sosyal adaletsizlik gibi kötülükleri temsil ediyordu. Hz. Hüseyin ve onun kuvvetleri gibi haklı olanlar, bu modern zamanların Yezi-di'ne karşı ayaklanmak ve Allah'ın hukuku ve sosyal adaletini tekrar hakim kılmak yolunda cihad etmek hak ve yükümlülüğüne sahip görüyorlardı kendini. Allah yolunda (Allah ve ülke

için!) fedakârlıkta bulunmak, hatta ölmek, özgür bir şekilde kabul edilmeliydi; Allah yolunda ölmek, şehit olmak ve ebedî mükâfatı kazanmak demekti.

. , ;

Tek İran mı yoksa birçok Iran mı? Çeşitlilik ve farklılık

Laiklerden İslamcılara, liberal demokratlardan Marksistlere kadar politik yelpazedeki çok çeşitli gruplar, İslâm şemsiyesi altında toplandı. Bununla birlikte, hedefin -Şah'a muhalefet ve daha yerli bir köke sahip modernlik arzusu- bariz birliğinin yanı sıra çeşitli dinî ve siyasî duruşlar ve rakip gündemler de söz konusuydu. Siyasal muhalefet, basitçe iran'ın kültürel mirası ve değerleri anlamında Iranî-İslâmî bir alternatif talep edenlerden bir İslâm devleti ve toplumu kurulmasını isteyenlere kadar çeşitlilik arz ediyordu. Benzer farklar kendisini İslâm'a adamış olanlar arasında da mevcuttu. Ulema sınıfı kadar ulema dışından olanların da Islâmî ideolojileri, yeni siyasal düzenin tabiatı ve liderlik hakkındaki yaklaşımları bakımından çok farklıydı. Bu farklar, Ayetullah Humeyni ile Dr. Ali Şeriati arasındaki kadar hiçbir yerde açık ve bariz değildi —bir yanda, ulema otoritesi ve iktidarın ete kemiğe bürünmüş hali olan Humeyni; öbür yanda ulema sınıfı dışından yenilikçi,

yaratıcı, reformcu bir yaklaşımı temsil eden Şeriati ve diğer Islâmî modernistler. Bu farklar, ortaya çıkmak için devrim sonrasını bekledi.
1978 yılında halkın siyasal protestoları ve gösterileri artmaya başlayınca, hükümetin baskıcı uygulamaları da aynı oranda arttı. 8 Eylül'de Kara Cuma olarak bilinen olaylar, Tahran'da gerginliği doruk noktasına çıkardı. Bir gösteriyi önleyemeyen asker ve polis, 75.000 insanın üstüne Batıdan satın alınan ve Batı eğitimli Iran ordusunca idare edilen helikopter ve tanklardan pek çok insanın unutamayacağı bir ateş açtı. Kara Cuma, devrimde bir dönüm noktasıydı: Beyaz ve mavi yakalı işçiler, geleneksel ve modern orta sınıflar, şehir sakinleri ve köylüler muhalefet cephesini genişletti ve siyasî eyleme katıldılar. Modern kıyafetli kadınlar,

şahlığa karşı protestonun sembolü olarak örtünmede, kendilerine göre daha geleneksel hemcinslerine katıldılar. Bu, bir zamanlar modernleşme programının yasaklamış olduğu şeydi.
Aralık'ta, Hz. Hüseyin'in şehadetinin anıldığı kutsal Muharrem ayında, Islâmî sembol ve ritüel, dinî faaliyetlerin protesto gösterilerine dönüşmesinden ötürü çağdaş politik gerçekler için-, de eridi. Tahran'da hemen hemen 2 milyon insan, Şah'ın tahttan,' indirilerek öldürülmesi, Islâmî bir hükümetin kurulması ve Humeyni'nin getirtilerek başa geçirilmesi çağrısında bulundu. 6 Ocak 1979'da, geniş çaplı bir muhalefet ve şiddetle tokatlanan, askerleri karşı tarafa geçen bir orduya güvenemeyen ve Amerikan patronlarının desteğini güvenilmez bulan Şah, iran'ı terketti.
Şahlık'tan îslâm Cumhuriyeti'ne ? ??:''•' - • •
Zaferin getirdiği zindelik ve devrimci dayanışma hissi çabuk geçti. Çok az iranlı, Iran islâm Cumhuriyeti'nin ilk.yılları için hazırlıklıydı. Devrim zamanlarında bu tabii idi. Tarihî ve kültürel nedenlerden dolayı, İslâm siyasal hareketlilik açısından en etkili araç olarak ortaya çıkmıştı. Şah'ın bertaraf edilmesiyle birlikte dünya görüşleri ve çıkarlardaki derin farklar, derhal su yüzüne çıktı. Çok az insan, devrimden sonra devam edecek iktidar mücadelesine hazırlıklıydı. Mollaların sessizce camilerine geri döneceklerini veya yeni hükümete danışmanlık yapmakla yetineceklerini bekleyenler, uykularından sert bir şekilde uyandılar.
Humeyni'nin eleştirileri, Şah'ı suçlaması ve yeni ve âdil bir siyasî ve sosyal düzen çağrısı, Şah'ı eleştiren başka birçoklarıyla aynı dinî-kültürel kategoriler içindeydi. Nitekim bu, mevcut manzarayı ve gündemdeki derin farkları maskeledi. Dahası, Humeyni'nin Paris'te ve Tahran'a dönüşünden sonra ilk dönemlerindeki danışmanları, Ali Şeriati'nin bakış açısından etkilenmiş modern kişilerden oluşuyordu. Muhalefetin ortak bir düşmanı (Şah, Pehlevi despotizmi, dış kontrol) ve ortak bir amacı (daha adil ve eşitlikçi bir hükümet) olmasına karşın, belirli bir hükü-

met biçimi yahut liderin kim olacağı konusunda bile herhangi bir fikir birliği yoktu.
Çok az kişi, Humeyni'nin Islâmî hükümetin mahiyetine dair yazılarını biliyordu. Özelde, onun doğrudan ulema idaresine, şer'î hukuk uzmanlarının (velâyet-i Fakih) muhafızlığı ya da hükümetine inancı ne meşhur Şii öğretisiydi ne de İran dinî ileri gelenlerinden yaygın destek almış bir öğretiydi. Nitekim çok az kişi, Humeyni ve ulemanın, ulema hakimiyetinde bir Islâmî hükümet kurma gayretlerini öngörebildi. Bu öğretinin sonuçları, Humeyni'nin kendi rolünü İran hükümetinin müfettişi olarak açıkladığı 1979 sonrası dönemde hayata geçirildi.
Şubat 1979'daki başlangıcından itibaren yeni İran islâm Cumhuriyeti'nin geçici hükümeti, ılımlılar ile militanlar arasında yaşanan bir çatışmaya tanık oldu. Şah'ın otoriterliği ve onun modern laik elitlerinin yerini, muhafız olarak Imam'ın otoriterliği ve onun arkadaş çevresi aldı Devrimin gerçekleştirilmesini mümkün kılmış olan koalisyon, yeni otoriterliğin sert yargılamaları sonucu süratle dağıldı. Sadece Pehlevi memurları ve destekçileri değil, yeni "ulema otokrasisi'nden farklı olan -laik ve dinî eğilimli, halktan ve ulema sınıfından kimseler, kadınlar ve dinî azınlıklar-herkes, devrim muhafızları ve mahkemeleri

tarafından taksim edilen Islâmî "adalet"in hızlı gücünü hissetti. Hapishaneler, yine doldu ve acele muhakeme ve infazlar da arttı. Öyle ki, bunlar, Ayetullah Humeyni'nin bizzat müdahale etmek ve uyarmak zorunda kalacağı ölçüde kontrolden çıkmıştı, islâm Cumhuriyeti'nin ilk başbakanı Mehdi Bazargân, bezginlikle teslimiyet gösterdi; seçilmiş ilk başkan Beni Sadr, Fransa'ya sürgüne yollandı; birçok hükümet memuriyetinde görev almış Sadık Gobtzade, Humeyni'ye düzenlenen sözde bir suikasta katılmaktan dolayı idam edildi. Herkes, Humeyni'nin himayesi altına girmişti. Humeyni'nin "fakih idaresi" öğretisini kabul etmeyen dinî liderler, diğerleri tarafından takip ve taciz edildiler. Bilgisi ve hayırseverliği dolayısıyla saygı gösterilen kıdemli bir ayetullah olan Ayetullah Şe-riatmedari'nin 1982 baharında cübbesi elinden alındı.

Ulema ve/veya destekçileri hükümet, meclis, adliye, medya ve eğitim alanlarındaki kontrollerini sağlamlaştırdılar. İran Devrimi, başarılı bir şekilde kurumsallaştırıldı Siyasal örgütlerin (askerî, adlî, eğitsel kurumlar ve hükümet büroları) hükümet tarafından tasfiyesi, medyanın kontrolü ve muhalif ulemanın sindirilmesi, muhalefeti ciddi bir şekilde sınırladı Benzer şekilde, kültürel devrim okullarda ve medyada teşvik edildi ve kurumsallaştırıldı; buna karşılık alternatif bakış açıları sınırlandırıldı ve bastırıldı. Tıpkı Şah'ın Batılı giysileri zorunlu kılmaya çalışmış olması gibi, Islâmî giyim kuralları da caddeler, hükümet daireleri ve üniversitelerde zorunlu kılınmaya çalışıldı.
. Ulema ve ulema dışından gelen muhalif sesler, yine aynı kesimlerden gelen taraftar seslerle dengelendi. Militan ulema, fakih idaresini kabul eden, hükümette hizmet gören ve bürokraside birçok kilit noktayı işgal eden "islâm Cumhuriyeti'nin halk tabakası" tarafından desteklendi.69 Bunların çoğu, ortak bir sosyal statü (alt orta sınıf ve bazaari aileleri) ve tahsili (temel bilimler ve tıpta ilk kuşak üniversite mezunları) paylaştı.™ Nitekim, islâm Cumhuriyeti bakış ve siyasî duruş farklarına rağmen, kendisini imam ve devrime adamış bir ulema-halk ittifakı üzerinde temellendirdi.
islâm Tehdidi: iran'ın devrimi ihracı
Devrimin kurumsallaşmasına ikinci bir amaç eşlik etti: islâm devriminin ihracı. Devrimin ihracından duyulan korku, bir on-yıldan fazla bir süre Orta Doğu politikalarına egemen oldu.71 Gerek İslâm dünyasında, gerekse Batıda önemli etkilere sahipti:
69. Said Amir Arjomand, The Turban Jor the Crown: The Idamic Revolution in İran (New York: Oxford University Press, 1987), s. 164.
70. Ibid.
71. Iran Devrimi'ndeki küresel faktör ve bunun ABD'nin dış politikası üzerindeki etkileri ile ilgili olarak bkz. John L Esposito, der., The Iranian Revolution: Its Global Impact (Miami: Florida International University Press, 1990).

Bazıları için devrimci İran bir ilham ve motivasyon kaynağı . ? . .
olmuştu; bazıları içinse Orta Doğu'nun istikrarı ve Batının . güvenliğine meşum bir tehdidi simgeliyordu. Çünkü terö-rizm, rehin alma, elçiliklere saldırılar ve devrimci faaliyetlerin teşvik edilmesiyle irtibatı vardı. Gerçekten, Reagan yönetimi için İran çoğu zaman dünya çapında terörizm ve devrim kelimeleriyle eşanlamlı gibiydi.72
Devrim sonrası süreçte yaşanan isteri ortasında, Iran tehdidini değerlendirmek ve gerçeği kurgudan ayırmak, Batı ve müttefikleri için imkânsız değilse bile çok zordu. Düşünülemez olanı bir gerçek haline getirmiş olan devrimin yarattığı şok, Iran iç ve dış siyasetini Islâmî radikalizm ve aşırılık gözlüğüyle gören bir telâfi ile sonuçlandı: Ülke içinde hoşgörüsüz islâmlaşma, dünya ölçeğinde bir terörizm tehdidinin yaygınlaştırılmasıyla tamamlandı. Devrimi sadece Müslüman dünyada değil, Üçüncü Dünya genelinde de yayacak bir öteki İranlılar ve köktenci girişim korkusu, Humeyni'nin islâm Cumhuriyeti'nin halkçı retoriği ve propagandası, "Rehin Alınan Amerika" olayı (Amerikan büyükelçiliği ve personelinin ele geçirilmesi ve tutsak alınması), Körfez'deki Şii rahatsızlıklar ve hem Batılı hem de Müslüman hükümetlerden radikal köktencilik tehlikelerine

dair ikazlardan beslendi, islâm dünyasında, özellikle diğer Islâmî hareketlerde yer alan birçok kimsenin başlangıçtaki zindelikleri, dünyaya gözdağı vererek denge sağlamayı amaçlayan yayılmacı bir islâm devrimi imajını kalıcılaştırdı. Zaman zaman "Humeyni konuştu, dünya dinledi" deyişinde -farklı nedenlerden dolayı- çok az abartma vardı.

Devrimci bir islâm'ın ihracı, Ayetullah Humeyni'nin ideolojik dünya görüşü kadar, Müslümanların islâm'ı tebliğ etme, model olma ve silahlı devrimle yayma yolunda ulus-üstü karakteri ve küresel misyonuna olan inançla bütünleşmiş bir islâm yorumundan da yayıldı. İslâm'ın teşviki ve yayılması, "devrimi ülke içinde ve dışında kalıcı hale getirmek" maddesini ihtiva eden Iran İslâm Cum-

72. John L. Esposito ve James P. Piscatori, "The Global Impact of the Iranian Revolution: A Policy Perspective," Ibid., s. 317.

huriyeti anayasasında da belirtildiği gibi, öncelikli dış politika hedefiydi. 73 Humeyni, çatışma ve mücadelenin yanı sıra vaaz ve propaganda gibi barışçıl araçları da savundu: "Biz islâm'ın her yere yayılmasını istiyoruz... ama bu bizim İslâm'ı süngüyle ihraç etmeye niyet ettiğimiz anlamına gelmez... Eğer hükümetler Islâmî ilkeleri tasdik eder ve ona göre davranırlarsa, onları destekleyin; davranmazlarsa, kimseden korkmadan onlarla mücadele edin."74

Dinî Rehberlik Bakanlığı, deniz aşırı yerlerden gelen ulema için konferanslar tertip edip ülke dışına propaganda malzemeleri dağıtarak, vaiz ve yayınlar sağlamakla görevlendirildi. Aynı zamanda, Ayetullah Humeyni ve İran îslâm Devriminin Sesi'ne ait yayınlarda, Körfez'de ve dünya genelindeki Müslümanlara kendi hükümetlerine karşı ayaklanmaları çağrısı yapıldı. Humeyni, Körfez krallıklarını ve diğer birçok Müslüman hükümeti, hem krallık İslâm dışı olduğu, hem de o ülkelerin Amerika ile ilişkileri olduğu için suçladı.

İran'ın diğer Müslüman ülkelerdeki devrim etkileri, önemli oranda değişkenlik gösterdi, iki ülkede -Lübnan ve Bahreyn-devrimin müdahalesi doğrudan ve barizdi. Başka birçoklarında ise daha dolaylı, ilham ve motivasyon veren, eski Islâmî politik eğilimleri teşvik ve teyit eden ve Mısır'dan Güney Filipinler'e kadar politik düşünceyi cesaretlendiren bir tarzdaydı. Bununla birlikte Iran etkisi çok kere medyanın konuyu ele alış tarzı ve Müslüman hükümetlerin (Mısır, Sudan, Endonezya, Tunus, Irak) Iran tehdidini ülke içindeki Islâmî muhalefeti gözden düşürme ve baskı altında tutmanın bahanesi ve Batılı ülkelerden yardım almanın aracı olarak kullanma eğilimiyle abartıldı.

Hükümet içinde bölünmeler

Şah'ın Batıdan ilham alan modernleşme programına yöneltilen eleştiriler ve yeni bir kisveye bürünen ama devam eden fakirlere

73. "Constıtution of the Islamic Republic of Iran," Middle EastJ. 34 (f 980): 185.

74. Humeyni, zikreden: Esposito and Piscatori, "Global Impact," s. 322.

zulüm, muhalefet için ortak bir zemin sağlamıştı ama Islâmî bir düzeni yürürlüğe koyacak devrim sonrası girişimler, derin ideolojik ve siyasal farklar ortaya çıkardı. İslâm, devletin hem ekonomi hem de özel sektörün özgürlüğünü kontrol etmesini haklılaştırmak için kullanıldı. Herkesin şer'î hukuk otoritesini kabul etmesine karşılık, dinî-hukukî yorum farklarından ötürü çatışan "Islâmî" politikalar ve çarpışan sınıf çıkarları doğdu. Bazıları, cevapların geleneksel Islâmî fıkıh (geçmiş hukukî yorumlar veya düzenlemeler) kitaplarında bulunabileceği ya da onlar üzerinde temellendirebileceğinde ısrar etti. Başka bazıları ise yeni problemlerin yeni vahiy yorumlarını (içtihad) gerekli kıldığını savundu. Şaşkınlık ve kararsızlık, kapsamlı ve sağlam bir sosyal reformun hayata geçirilmesi sürecine sürekli eşlik etti. Meclisteki çoğunluk, sosyal bir devrimin tatbikine girişti. Fiyatları ve pazarları kontrol altında tutmak, endüstri, bankalar ve dış ticareti millileştirmek, kent topraklarını fakir ve evsizler yararına kamulaştırmak ve tarım topraklarının yeniden bölüştürülmesini sağlamak için kanunlar çıkartıldı. Bununla birlikte, devrimin malî desteğinin en önemli kaynağı olan tüccarlar ve (dinî liderleri de içeren) toprak sahipleri, bu kanunlara karşı siyasetçiler ve kıdemli ulema ile sıkı bir

kulis faaliyetinde bulundu. Muhafızlar Konseyi (mecliste alınan kararların Islâmî açıdan kabul edilebilir olup olmadığına karar veren şer'î hukukta uzman fakihlerden oluşan bir heyet) reform yasalarının çoğunu veto etti.
Keskin siyasî farklar, Iran-Irak savaşı sonrasında 1988 yılında iyice belirginleşti. Söz konusu savaş, insan ve ekonomik kayıplara sebep olmasına rağmen, iran'ın ciddi ekonomik problemlerine de bir özür teşkil etmişti, hükümete yöneltilen eleştirileri azaltmış ve rejime desteği canlandırmıştı. Zafer kazanamamanın getirdiği hayal kırıklığı, savaşla ülkenin ekonomik açıdan sıfırı tüketmesi, hayat kalitesinde gözle görülür genel bir düşüş ve halkta giderek artan duygusal soğuma -bunların hepsi, hükümet içerisinde ulusal yeniden yapılanma ve devrimin ihracı konularındaki ideolojik farklılıklarla birlikte

şiddetlendi. Pragmatist kamp, ulusal yeniden yapılanma ve Amerika özel bir problem olarak kalsa da- Batıyla ilişkilerin normalleşmesi politikalarını benimsedi. İran'ın devrim ihracı, siyasî müdahaleden ziyade, kendi içinde bir örnek olarak kaldı. Radikaller ya da devrimci saflık yanlıları (kesin devrim savunucuları) Batı ile normalleşme konuşmalarının hiçbirini ve Batıya bağımlılık kapılarını tekrar açacak uluslararası siyasal aktivizmden hiç- / bir geri çekilişi tanımadı; bunların hepsini reddetti. Şubat 1989'da Ayetullah Humeyni'nin Şeytan Ayetleri'nin yazarı Selman Rüşdi'nin idamına hükmetmesiyle, akıntı birdenbire tersine döndü. Rüşdi meselesi, radikal kampa pragmatistlerin itibarına darbe vuracak bir fırsat sağlamış; Humeyni'nin islâm'ın muhafazasına yönelik militan şevki ateşleyerek, uluslararası çapta Islâmî liderliğini yeniden iddia etmesini kolaylaştırmış; ve dikkati, İran'ın ağır sosyo-ekonomik problemleri ve artan sosyal hoşnutsuzluktan uzaklaştırmıştı.
Farklılıklarına rağmen, Ayetullah Humeyni'nin Haziran 1989'daki ölümü, pragmatistler ve radikaller arasında şiddetli iktidar mücadelesini hızlandırmadı. Aksine, düşmanlarının umutlarını boşa çıkaracak yumuşak bir geçiş yapmak için saflar sıklaştı. Haşimi Rafsancani ve Ayetullah Hamaney, kilit oyuncular olarak ortaya çıktılar. Rafsancani, iran'ın yeni cumhurbaşkanı seçildi ve Danışma Meclisi eski cumhurbaşkanı Hamaney'i İran "muhafız" fakihi seçti. İran'ın yeni liderleri, ekonomik yeniden yapılanma ve uluslararası toplumla diplomatik ve ekonomik bağların normalleşmesi için çalışarak ülkeyi esnek bir döneme soktular. Rafsancani, Lübnan'daki Şii gruplara Iran, desteğini kesti; Lübnan'daki Amerikan rehinelerinin serbest bırakılmasına çalıştı ve Batıyla diplomatik ve ekonomik ilişkileri sürdürdü.
islâm Cumhuriyeti'nin 1990'lardaki kalkınmasının başında 3 kişi vardı: Haşimi Rafsancani, Ayetullah Hamaney ve Muhammed Hatemi. Bunların her birinin kendisine göre liderlik tarzları olmasına rağmen, birlikte Tahran'ın toplu dinî liderliğinde önde gelen siyasî aktörler oldular. Hizipçilik, sürekli değişen ittifaklar ve

mücadelelerle uğraşmak zorunda kalan İran'ın iç siyaseti ve dış işleri, ideoloji, sınıf ve kişisel çıkar farklarından kaynaklanan sürgit çekişmelere konu oldu.75 Sendeleyen bir ekonomi, halk içinde artan hoşnutsuzluk ve daha fazla özgürlük ve şeffaflık talebiyle yüz yüze kalan hükümet politikası ve idaresi, otoriterlik ile siyasal katılım, baskı ile muhalefete özgürlük, Arap komşularla yeniden yakınlaşmak ve Batıyla daha iyi ilişkiler kurmak ile dış müdahale tehlikelerini militanca kınamak arasında kararsız kaldı.
Iran, Lübnan'da Hizbullah ve Filistin'de Hamas gibi terörist ve militan örgütleri besleyen ve eğiten radikal dinî rejimleri (örneğin Sudan) desteklemek ve ülke dışındaki İranlılara suikast düzenlemekle suçlandı. Amerika'da Clinton yönetimi, terörizmi desteklediği, el altından nükleer silah programı yürüttüğü, insan haklarını ihlal ettiği ve Orta Doğu barış sürecine karşı çıktığı gerekçeleriyle iran'ı suçladı. İran ve Irak'ı Orta Doğu'da istikrarı bozan kuvvetler -Körfez'de petrol üreten ülkelere ve İsrail'e bir tehdit- olarak gören Clinton yönetimi, İran ve Irak'ı siyasî ve ekonomik açıdan kendi içine kapatmak için iktisadî müeyyideler içeren bir politika üretti. Cumhuriyetçilerin

ağırlıkta olduğu Kongre, İran hükümetinin istikrarsızlaşmasını sağlayacak maddeleri geçirdi.
Iran Islâmî dış politikası, dinî ideolojiden ziyade millî çıkarlar ekseninde yürütülen pragmatik bir çerçeveye oturuyordu. Sudan İslâm Cumhuriyeti'yle yakın bağlar kurmasına karşın, İran Afganistan islâm Cumhuriyeti'ne mesafeli yaklaştı. Afganistan'da bulunan Taliban (talebeler), ülkenin üçte ikisini işgal etmiş olan Islâmî bir militan öğrenci grubuydu. Bu grup, halk arasında yaygın Islâmî standartlardan çok daha aşırısını getirmeye çalışmış ve ülke içindeki Şii toplumu kâfir ilan etmişti. 1997'de, İran Tali-

75. Konuyla ilgili art arda yapılan bazı incelemeler için bkz. Ali Banuazizi, "Fal-tering Legitimacy: The Ruling Clerics and Civil Society in Contemporary Iran," International Journal ojPolitics, Culture and Society 8, no. 4, 1995, s. 563-78; Mohsen M. Milani, "Political Participation in Revolutionary Iran," in Po-litical idam: Revolution, Radkalism, or Reform? der. John L. Esposito, (Boulder: Lynne Rienner, 1997), s. 77-94.

ban'ı islâm dışı davranışından ötürü suçladı. Diğer yandan, Islâmî aktivistlerin Cezayir'de Islâmî bir devlet kurma mücadelelerini desteklemekle beraber, İran, samimi Müslümanların keyfî bir şekilde öldürülmesinin İslâm'da yerinin olmadığı ve Islâmî grupların mücadelesini baltalayacağı gerekçeleriyle Silahlı Islâmî Grubun düşüncesiz şiddet hareketlerini kınadı. İran, özellikle İKÛ (islâm Konferansı Örgütü) ve Körfez işbirliği Konseyi (KİK) ile ilişkilerini düzeltmek için Körfez'de ve geniş Islam dünyasında konumunu kuvvetlendirecek yeni inisiyatifler aldı. İslâm birliği çağrısında bulunarak İKÛ, Suudi Arabistan ve diğer KİK üyesi komşularıyla bağlarını kuvvetlendirmeye çalıştı.

Politik Liberalleşme

1990'ların sonlarında, siyasal katılım ve muhalefette önemli bir genişleme oldu. Hem Rafsancani'nin ılımlı politikaları hem de rakip hizipler ve iktidar merkezleri tarafından oluşturulan alan, Iran Islâmî ideolojisinin sınırları çerçevesinde farklılıkları ve dinamik değişimi hoş gören şartlar ortaya çıkardı. Aday seçimi sürecinin kontrol edilmesine rağmen, başkanlık ve meclis seçimleri, müdahalesiz ve nisbi bağımsızlık içerisinde yapıldı. Parlamenterler, hükümet politikaları ve önerileri noktasında, hükümeti eleştirmede kendilerini özgür hissederek hararetli tartışmalar yaptılar, yukarıdan yapılan atamaları reddettiler ve rejimin yasama teşebbüslerine karşı çıktılar. Fikri hayat ve tartışmalarla beraber bağımsız gazete, magazin ve dergilerin sayısı gözle görülür oranda arttı.
İran, Arap komşularının çoğuyla keskin şekilde ters düşecek derecede siyasal çeşitlilik ve halk katılımını gerçekleştirdi. Kamusal hayata getirilen sınırlamalara rağmen, iranlı kadınlar Körfez'deki hemcinslerine göre eğitimden istihdama, oy hakkı ve araba kullanmadan siyasî büro açmaya kadar daha fazla özgürlüklere sahip oldular. (Dinî veya laik) muhafazakâr sesler ile liberal ve feministler arasında halka açık tartışma ve münazaralar, düzenli bir şekilde dergi ve kitaplarda yer aldı.

Buna rağmen, muhafazakârlar meclisle birlikte bazı kilit hükümet mevkilerini ellerinde tutmaya (ve iran'ın "en yüksek rehberi" Ayetullah Hamaney'i desteklemeye) devam ettiler. Nitekim ıslahatçılar, Abdülkerim Sürüş gibi liberal profesör ve entelektüelleri susturmaya teşebbüs eden militanların saldırılarına maruz kaldılar; -bu profesör ve entelektüeller, liberal reformist bir ilahiyatı savunan üniversite dersleri ve yayınlarıyla hükümet içinde ulemanın rolünü eleştiriyorlardı. Öte yandan, karşıt görüşlü kitaplar, videolar ve dükkanlara saldırılar düzenlendi.
iran'daki -giderek artan, ama sınırlı ılımlılık ve çoğulculukla beraber- farklı akımların belki de en şaşırtıcı örneği, 1997 başkanlık seçimlerinde görüldü. Mecliste muhafazakârların hakimiyeti ve Ayetullah Hamaney faktöründen dolayı birçok gözlemci Meclis Sözcüsü Ali Ekber Natık-Nuri'nin seçimleri kolaylıkla kazanacağını bekliyordu. Eski içişleri bakanı ve muhafazakâr ulemanın standard-koruyucusu Natık-Nuri, 1992 seçimlerinin sıkı rakipleri karşısında

Rafsancani'yle ittifaka gitmişti. Bununla birlikte, seçildikten hemen sonra, muhafazakârların kontrolü altındaki mecliste Rafsancani ile arasına mesafe koydu. Hamaney'e yakın Kum'daki nüfuzlu din adamları tarafından başkanlığa aday gösterilen Natık-Nuri, üniversiteler ve toplumda daha fazla islâmlaşma çağrısında bulunarak ve Batıya karşı açıkça tavır alarak liberal reformları eleştirdi.
Molla Muhammed Hatemi, başlangıç döneminde Iran devrimini desteklemiş biri olarak, güçlü devrimci hislere sahipti. İran'ın en hürmet edilen ayetullahlarından ve bir seyyidin oğlu (Peygamber soyundan) olan Hatemi, diğer taraftan siyasal açıdan ılımlı bir sicile de sahipti. Islâmî kültür ve rehberlik bakanı olarak liberal görüşleri ve rejimin başarısızlık ve aşırılıklarını eleştirileri, dışlanmasına sebep olmuştu. Hatemi'nin daha fazla bireysel ve kolektif özgürlükler, hukuk ilkesi, siyasal hoşgörü ve halk iradesine saygı üzerine yaptğı vurgu, bunu anayasa, hukuk ve halk iradesinin üstünde olan yüksek rehber ya da fakihin (Ayetullah Hamaney) otoritesine bir tehdit olarak gören muhafaza-

kârlara dert oldu. Birçok kimse, Hatemi'nin aday olarak bile onaylanmayacağını bekliyordu. Çünkü genel olarak Hamaney'in Natık-Nuri'den yana olduğu biliniyordu. 23 Mayıs 1997'deki şaşırtıcı zaferinde, Hatemi % 67 oranında katılımın olduğu seçimde oyların % 69'unu aldı. Kazandığı zafer, geniş tabanlı bir cazibe merkezi olmayı başardığını gösterdi. Zira üst, üst-orta ve orta sınıfların, gençler ve kadınların, entelektüeller, profesyoneller ve sanatçıların desteğini almıştı. Bu kesimler, Natık-Nuri'nin muhafazakârlığının yerine Hatemi'nin ılımlı liberal mesajını tercih ettiler. Farklı geçmiş ve motivasyona sahip olmalarına karşılık, seçmenler ortak bir talebi paylaşıyorlardı: Daha fazla liberalleşme ve değişim arzusu ve toplum içinde daha fazla siyasal ve kültürel alan isteği.
Hükümetteki ilk yılında, Hatemi sivil toplum ve medeniyet temaları üzerinde ulusal bir diyalog başlattı. İslâm ve, demokrasinin bağdaşabilirliği, din ve siyaset ilişkileri, siyasal liberalleşme, hukukun üstünlüğü, çoğulculuk ve kadınların statüsü ve hakları gibi meseleler üzerine kamusal tartışma ve münazaralar, Tahran ve Kum gibi büyük şehirlerde konferanslar medyada açıkça yapıldı. İran ve Amerika arasındaki kültürel ve entelektüel alışverişler, her iki tarafın da gayretiyle sürdürüldü.
Ancak her şeye rağmen, Hatemi'nin simgelediği ilerlemeci vizyon ile Hamaney'in sıkı muhafazakâr takipçileri arasındaki gerilim devam etti. Hükümet başkanlığının güçleri yüksek lider ya da Muhafız'ın fevkalade gücü, silahlı kuvvetler, Devrim Muhafızları ve adliye üzerindeki otoritesi nedeniyle sınırlı kaldı. Hatemi'nin oluşmasını sağladığı açık ve özgür alan, çok farklı görüşlerin ifade edilmesini teşvik etti ama aynı zamanda muhafazakâr koyu din adamları tarafından da bir tehdit olarak algılandı. Hatemi ve onun himayesindekiler, aksi halde halk hoşnutsuzluğunun tehlikeli seviyelere yükseleceğine inanarak, islâm Cumhuriyeti'ni dönüştürme ve ona yeniden meşruluk kazandırma gibi bir ihtiyaç olarak görürken; diğerleri, bunu yüksek fakih Ayetullah Hamaney'in otoritesine bir meydan okuma olarak değerlendirdiler.

Yüksek Lider olarak Hamaney'in niteliği, bir zamanlar Humeyni'nin fakih olmasına karar verdiği (ama sonradan vazgeçtiği) kıdemli bir din adamı olan Ayetullah Muntazirî ve başkaları tarafından sorgulandı. Tahran ve Kum'daki halk konferansları ve toplantılarında, fakih yönetimi ile demokratikleşme ve sivil toplumun bağdaşabilirliği tartışıldı Bazıları, bunun tekrar tanımlanmasına ihtiyaç bulunmadığı şeklindeki yaklaşımı sorguladı.
Dıştan göründüğü kadarıyla birbirlerine danışan Hatemi ve Hamaney karşılıklı olarak desteklemişlerse de, Hamaney'in muhafazakâr takipçileri, zaman zaman ıslahatçıların önünü kesmeye çalıştılar. Meclis'teki muhafazakâr çoğunluk, Ali Ekber Natık-Nuri'yi 84'e karşı 165 oyla Meclis Sözcüsü olarak tekrar seçti. Meclis, Hatemi'nin başkan yardımcısı olarak atadığı İçişleri Bakanını istifaya zorladı. Daha da önemlisi, yoğun bir şekilde halka ilan edilen bir vakada,

Rafsancani ve Hatemi himayesindeki Tahran'ın popüler ve etkili belediye başkanı Gulamrıza Kerbaşci, rüşvet almakla suçlandı. Çoklarını şaşırtan bir hüküm verilerek, Temmuz 1998'de 5 yıla mahkûm edildi, kendisine 20 yıl siyaset yasağı kondu ve 60 değnek cezasına çarptırıldı.
Hatemi hükümetinin yeni istikametini gösteren en açık örneklerden birinde de, 24 Eylül 1998'de İran Dışişleri Bakanı Kemal Harrazi, 9 yıl sonra Selman Rüşdi hakkında verdikleri ölüm cezası hükmünü kaldırdıklarını ilan etti. Birleşmiş Milletler'de bir basın toplantısında, Harrazi "İran İslâm Cumhuriyeti Hükümeti'nin Şeytan Ayetleri'nin yazarının ya da ona yardım eden veya onu teşvik eden herhangi birinin hayatını tehdit edecek ne bir eylem planı ne de bunu yapmaya niyeti olduğunu ifade etti." Çoğu iranlının hâlâ bu kitabı saldırgan bulduğuna işaret etmesine karşılık, Harrazi iran'ın "bu konuda ortaya konmuş bulunan ödülle artık bir ilişkisi olmadığını ve bunu desteklemeyeceğini" beyan etti.76 Başkan Hatemi'nin kararıyla Amerika'ya yapılan bir
76. Barbara Crossette, "Iran Drops Rushdie Death Threat, and Britain Renews Teheran Ties," The New York Times, 24 Eylüll998.

ziyaret sırasında yapılan bu duyuru ve Hatemi'nin uluslararası topluluğun bir üyesi olan İran'ın rolünü kuvvetlendirmenin bir aracı olarak medeniyetler diyaloguna yaptığı vurgu, derhal İran'la tam diplomatik ilişkilere geçeceğini ilan eden ingiltere tarafından memnuniyetle karşılandı. Yine de, Hatemi'nin kararı, muhafazakârlar ile ilericiler arasında şiddetli çatışmayı netice veren karmaşık sonuçlar ortaya çıkardı. Aralarında Büyük Ayetullah Muhammed Fazıl Lankarani'nin de bulunduğu 3 kıdemli dinî lider, ayrı ayrı Rüşdi'nin ölümle cezalandırılması gerektiğini ve bunu yapmanın bütün Müslümanların görevi olduğunu belirten ölüm fetvaları kaleme aldılar. Bu eylemler, Başkan Hatemi'yi destekleyenler ile iran'ın yüksek dinî lideri ya da fakihi Ayetullah Hamaney arasında devam eden çatışma çerçevesinde muhafazakâr tepkinin işaretleriydi.
Iran seçimlerinden sonra, ABD ilişkilerin normalleşmesi için birtakım şartlar öne sürdü. Bunlara göre Iran terörizme desteğini çekmek, nükleer silah çalışmalarını durdurmak ve Orta Doğu barış sürecine muhalefetini sona erdirmek zorundaydı. İran buna, (ABD'nin terörist olarak gördüğü ama iran'ın desteklediği) Hamas ve Hizbullah gibi grupların israil'in işgal ettiği Müslüman topraklarına (Filistin ve güney Lübnan) saldıran gerilla hareketleri olduğunu kabul etmekle karşılık verdi. Bunun üzerine ABD de sergilenen iyi niyeti onaylayarak, 1979 devriminde dondurulmuş kredileri serbest bıraktı. Yine de, Iran ve ABD ilişkilerini düzeltmeye yönelik hareket, sadece Iran içindeki güçlerce değil, ABD Kongresi'ndeki pek çok vekil tarafından da hoş karşılanmadı. 25 yıllık karşılıklı şeytan suçlamaları mirası, ilişkilerin düzelmesine potansiyel bir engeldi. Buna karşılık, CNN'deki kapsamlı bir röportajda, Hatemi iran'ın şikayete sebep olan tarihî acı hatıralarını reddetmeden, ABD'nin dinî kökleri ve değerlerini teyit etme, medeniyetler çatışması tehlikelerine ilişkin uyarı ve medeniyetler ve dinler diyalogu çağrısı yapma fırsatından faydalandı. Her ne kadar Iran liderliği, islâm Cumhuriyeti'nin hayatta kalmasına adanmışlık noktasında birliğini korusa da, bireyler bu

konuda çok farklı görüşlere sahiptiler. Bazıları açısından, devrim Humeyni ve onun takipçisi Hamaneyle birlikte herşeyiyle eksiksiz devam ediyordu. Başka birçokları için ise devrim sonrası Iran artık üçüncü devrim evresindeydi: Humeyni, Rafsancani ve Hatemi. Iran-lrak savaşından İran ekonomisine kadar cumhuriyetin başarısızlıkları ve yetersizlikleri bir tarafa, Hatemi'nin seçilmesi, islâm Cumhuriyeti'nin meşruiyetini tekrar kazanması için son şans anlamına geliyordu. Bu, aynı zamanda kuvvetli bir şekilde şu soruyu sorma fırsatıydı: Ülkeyi kim idare edecek; seçilmemiş bir ulema hiyerarşisi mi, yoksa seçilmiş bir hükümet mi?
80'lerin sonlarında İslâm devriminin 10. yıldönümünü kutlamaya yaklaşırken, birçok kimse iran'ı istikrarlı ve ılımlı bulmaktaydı. Devrim ruhuna inanan sıkı ideologlarca tahrik edilen Salman Rüşdi olayı atlatılmış ve hayret verici bir şekilde ılımlı bir seyre girilmişti. Bir 10 yıl sonra, Hatemi'nin seçimde aldığı kötü sonucun ertesinde, İran devrimin 20. yıldönümüne yaklaşırken, rakip ideolojiler arasındaki mücadele, akıntı halinde devam etmekte ve potansiyel

olarak istikrarsız siyasî ortamın en nihayetinde nereye varacağı bilinmemektedir.

Yaklaşık 20 yıldır İslâm, hükümet meşruiyeti ve ulusal kalkınmanın bir kaynağı olarak tekrar ortaya çıktı. Ulus inşasının belirgin bir laik yol ve istikamet gerektirdiği şeklindeki yaygın inanca, Müslüman dünya genelinde meydan okundu. Görmüş olduğumuz gibi, hükümetler islâm'a kendi otoritelerini sağlamlaştırmak, milliyetçiliği desteklemek, politika ve programlarını meşrulaştırmak ve halk desteğini artırmak için müracaat etmişlerdir. Bununla birlikte, hükümet seviyesinde çağdaş Islâmî politikanın yeniden gözden geçirilmesi, yekpare Islâmî tehdit algılarına meydan okumaktadır. Hükümetlerin Islâmî uygulamaları, hükümet biçimleri, ülke içi programlar ve dış politikalar bakımından çok değişiklik göstermiştir. Krallar, askerî idareciler, başkanlar ve ulema, Suudi Arabistan'ın muhafazakâr krallığından Libya'nın halkçı sosyalist devletine, iran'ın ulema cumhuriyetinden Sudan

ve Pakistan'ın askerî rejimlerine kadar çeşitlilik arz eden hükümetlerin başlarında bulunmuşlardır. Farklı ses ve grupları barındıran belirli ülkelerde, islâm adına iktidar mücadelesi yapılmıştır ve yapılmaktadır. Dahası, İslâm'a müracaat, iki tarafı keskin bir kılıç gibi iş görmüştür, islâm'ı Islâmî kıstaslara göre yargılanma riskinden kaçmak için kullananlar ya meydan okumalara muhatap olmuş ya da devrilmiştir. Buna karşılık, devletin islâm'ı kullanması ve manipüle etmesi, idarecinin destek tabanını genişletebilir ama gerek Islâmî gerekse laik kesimden eleştirileri de üstüne çeker. Sedat ve Kaddafi'nin islâm'a müracaatları, artan bir oranda Islâmî örgütlerle çarpışmalarına yol açtı. Uluslararası çerçevede, islâm, zorunlu olarak Islâmî devlet bağlarının/birliğin kuvvetlenmesine veya Pan-İslâm (islâm Birliği) tehdidine yol açmadı, "inançlı başkan" Sedat, Şahı desteklemekteydi ama Ayetullah Humeyni'yi çılgınlıkla itham, ederken de tereddütsüzdü. Mısır'ın islâm'a dönüşü, islâm Konferansı Örgütü veya Arap Birliği ve çoğu Arap ve Müslüman hükümetlerin Camp David Anlaşması'nı imzaladıktan sonra Mısırla diplomatik ilişkilerini kesmelerini önlemedi. Kaddafi'nin islâm dönemi, Sedat'ın başında bulunduğu Mısır ve Numeyri'nin başta olduğu Sudan ile soğuk ilişkiler içinde geçti. Bundan alınacak ders şudur ki, İslâm bir Müslüman milletin işbirliği ve dış yardıma yönelik tutumunu etkileyebilse de; çoğu durumda asıl belirleyici etken millî çıkarlar olmaktadır. Bu, Islâmî yönelime sahip hükümetler ile Batı arasında var olan ilişkilerin farklılığını da izah eder. Sedat'ın Mısır'ı, Numeyri'nin Sudan'ı, Ziyaü'l-Hakk'ın Pakistan'ı ve Kral Fahd'ın Suudi Arabistan'ı; hepsi Amerika'yla yakın bağlar kurmuşken, Kaddafi'nin Libya'sı ve Iran onun en ciddi eleştiricileri arasında olmuşlardır, islâm'dan ziyade belirli liderler ve ortamların politikayı tayin etmesi ölçüsünde, aynı şey Sudan ve Pakistan için de geçerlidir. Mesela, Sudan'da Cafer Numeyri ve yakın zamanda Ömer el-Beşir tarafından kurulan Islâmî hükümetlerden önceki, Amerika'yla yakın ilişkilere sahipken, sonraki, söz konusu ilişkileri belirgin şekilde bozmuştur.

İslâm'ın yukarıdan dayatılması birçok soruyu gündeme getirmiştir: Kimin Islâmî? Hangi İslâm? Neden negatif bir islâm? Birinci soruya cevap verirken; -laik ya da dinî tüm ideolojiler gibi— İslâm da, pozitif bir sosyal kuvvet olabilir. Ama aynı zamanda diktatörler ve demagoglar tarafından yahut bir sonraki bölümde göreceğiniz gibi Islâmî hareketler tarafından da manipüle edilebilir. İslâm'ın tabiatı ya da tatbiki, sadece idarecilere veya meclis sürecine bırakılmalı mıdır? Her zaman değilse bile, çoğu zaman idareciler ve hükümetler, siyasal katılımı teşvik etmekten çok iktidarlarını kuvvetlendirmek için diğer ideolojileri kullandıkları gibi İslâm'ı da kullanmışlardır. Yöneticiler (krallar, generaller, resmî ordu subayları) onu kullanışlı bir araç olarak görmüşlerdir. Aynı zamanda, kendilerini Islâmın koruyucuları olarak gören ulemanın büyük kısmı ve çağdaş Islâmî örgütler, iktidarın kendi ellerine geçmesi için çalışmışlardır. Bununla birlikte gün geçtikçe İslâm dünyasında siyasal katılım talebi artmakta ve insanlar sadece güçlü idareciler tarafından değil, aynı zamanda seçilmiş meclisler tarafından da yönetilmek istemektedirler.

İkinci soruya, yani "Hangi İslâm?" sorusuna cevap vermek için daha Islâmî bir yönelime sahip toplum çağrısı ve şimdiye kadar yaşanan tecrübeler de, Islâmî yenilenme ve ıslahatın tabiatı ve yönü hakkında akla sorular getirmektedir. İslâm'ın devlet ve toplumda yürürlüğe konulması, bir restorasyon yahut reformasyon mudur yoksa eski öğreti ve yasaların yeniden canlandırılması mıdır; bunların hiçbiri değilse, kökünü imanda bulan ama bugünkü hayatın değişen ortamlarına uygun yeni modellerin inşası mıdır? Şer'î hukuk sorununa baktığımızda da meseleler bellidir. Çoğu kimse için devletin Islâmî karakteri, şer'î hukuku ne kadar hayata geçirdiği ile ilişkilidir. Ama yine de yorum farklılıkları mebzul miktardadır. Bazı Müslümanlar açısından, bu basitçe klasik veya Orta Çağ kanunlarının toptan yeniden tatbiki anlamına gelir. Diğerlerinin iddiasına göre ise tıpkı İslâm'ın ilk yıllarında tarif edilen kanunların tarihî ve sosyo-politik bağlamlardan etkilenen vahiy ve insan yorumunun ürünü olmaları gibi,

bugünün Müslümanları da değişmez karakterli olan ile yeniden yorumlama ve ıslaha konu olabilen yasal düzenlemeleri ayırd etmek zorundadırlar. Gelenekselciler ile modern ıslahatçılar arasındaki mücadele, tüm inançlarda yaşanan bir mücadeledir ve sonuçları özel hayatla birlikte kamusal hayata da uygulandığında, daha şiddetli bir mücadeleye dönüşür.

Sonuç olarak, "Kimin Islâmı?" ve "Hangi islâm?" sorularının önemine, "Neden negatif bir İslâm?" sorusuyla dikkat çekilir. Müslüman dünya içinde ve dışındaki birçok gözlemci için İslâm'ın tatbiki, siyaseten çok kere bir ilham, yenilenme ve birlik süreci olmaktan ziyade, siyasî ve sosyal bir manipülasyon ve kontrol aracı olarak gözüktü. Sosyal ve siyasî ıslahatlar ve insan haklarının vurgulanmasından ziyade kısıtlayıcı kanunlar, aceleyle yapılan mahkemeler ve îslâmî cezalar ve vergiler hakim oldu. Gerek Islâmiyeti yukarıdan topluma dayatan idareciler, gerekse aynı şeyi aşağıdan yapmaya çalışan halkçı hareketler, giderek daha fazla şu soruyu soranların meydan okumalarına maruz kalıyorlar: îslâmî yönelime sahip bir devlet ve toplum, siyasî liberalleşme, katılım, sosyo-ekonomik reform ve kültürel sahicilik gibi meselelerde laik rejimlerden nasıl daha etkili olabilir? Ya da açıkça söylersek, bu ikisi arasındaki tercih, basitçe laik otokrasi ile îslâmî otokrasi arasında bir tercih midir? ...

BEŞİNCİ BÖLÜM

İSLÂMÎ HAREKETLER: ALLAH'IN ASKERLERİ

Modern Îslâmî örgütler, Îslâmî uyanıştaki dinamik yayılışın gerisindeki itici güç olmuştur. Bu örgütler aynı zamanda Batılı hükümetler ve İslâm dünyasındaki birçok hükümet nezdinde Îslâmî tehdidin odak noktası veya somut göstergesi olarak görülmüştür. Bazılarına göre îslâmî hareketler yozlaşmış, iflas etmiş ve başarısız rejimlere karşı otantik bir alternatifi temsil eder. Diğer birçokları için ise bu hareketler istikrar bozucu bir güç, yani iktidarı ele geçirmek için her taktiğe başvuracak demagoglardan oluşmaktadır. Hizbullah, Cihad, Allah'ın Ordusu ve Cehennemden Kurtuluş gibi isimler taşıyan bu gruplar tarafından işlenen terör ve şiddet eylemleri, intikama susamış ve şiddet eğilimi olan dindar fanatikleri hatıra getirmektedir. Enver Sedat suikastı, Lübnan'da rehine alınması ve uçakların kaçırılması tümüyle aşina olunan bir "Kutsal Intikam"ın somut belirtileridir.1 Ancak hakikat, popüler kabullerden çok daha karmaşıktır. îslâmî hareketlerin çoğunluğu kendilerine fırsat tanınan (izin verilen) yerlerde siyasal sistem içinde

1. Robin Wright, Sacred Rage: The Wrath oj Militant İslam (New York: Simon and Schuster, 1985).

faaliyette bulunduklarını ve değişime, aşağıdan yukarıya doğru, aşamalı bir reform süreci ile ulaşmayı amaçladıklarını iddia etmektedir. Birçok Îslâmî hareket günümüzde siyasal liberalleşme ve demokratikleşmeyi benimsemektedir. Bu hareketlerin üyeleri seçimlere katılmakta, parlamento ve bakanlar kurullarında hizmet etmektedirler.

îslâmî hareketlerin hem Müslüman dünyanın politikalarında hem de Batılı hükümetlerin bunlara karşı planları, hesapları ve tepkilerinin belirlenmesinde oynadığı ve hâlâ oynamaya devam ettiği esas rolden dolayı îslâmî hareketlerin ve îslâmî tehdidin değerlendirilmesinde bu hareketlerin doğası, amaçları ve faaliyetlerinin anlaşılması hassasiyet kazanmaktadır.
îslâmî uyanış ve îslâmî hareketler İslâm tarihinin ayrılmaz bir parçası olmakla birlikte bir anlamda tarihte tekerrür eden dirilişçi (ihyacı) döngünün bir yanı olarak görülebilir. Bugünkü hareketlerin çoğu liderlik yapısı, ideoloji ve örgütlenme bakımından geleneksel değil modern oldukları için önceki yüzyıllardaki hareketlerden farklıdır. Fundamentalizmden toplumun yenilenmesi için îslâmın temel esaslarına, Kur'an ve sünnete dönüş olarak bahsedecek olursak, o zaman bu hareketleri sadece geçmişi olduğu gibi taklit etmeyip yeni çağa cevap vermek için îslâmın kaynaklarına yöneldiklerinden dolayı neo-fundamentalist (yeni-köktendinci) veya yeni-ihyacı hareketler olarak tanımlamak gerekir.
Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) ve Cemaat-ı İslâmî
Modern Îslâmî hareketlerin köken ve yapılarını anlamaya uğraşırken 20. yüzyılda islâm dünyasının manzarasında özellikle iki hareketin baskın olduğu görülmektedir. Çağdaş îslâmî eylemcilik (aktivizm) bilhassa Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmi'nin ideolojik ve örgütsel örneklerine çok şey borçludur. Müs-

lüman Kardeşler'in kurucu ve fikir babaları Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup ile Cemaat-i Islâmî'nin kurucusu ve lideri Mevlânâ Ebul Ala el-Mevdudi, islâm dünyasının her yerinde îslâmî hareketlerin gelişmesine ölçülemeyecek derecede büyük etki yapmıştır. Sudan'dan Endonezya'ya kadar fikir ve yöntemleri incelenen ve taklit edilen bu kişiler gerçekten de çağdaş Îslâmî uyanışın öncü veya mimarlarıdır.
îslâmî modernleşmeyi savunan ve öğretmenlik yapan Reşid Rıza'nın eski bir taraftarı olan Hasan el-Benna (1906-49), Müslüman Kardeşler'i 1928 yılında Mısır'da kurdu. Bir gazeteci olan Mevlânâ Ebu'l Ala el-Mevdudi (1903-1979) ise Cemaat-i Islami'yi 1941 yılında Hindistan'da teşkilatlandırdı.2 Her iki hareket de kuruldukları ülkelerdeki Müslüman toplumların bunalımda olduğu 30'lu ve 40'lı yıllarda doğup büyümüştür. Hareketlerin her ikisi de mevcut problemlerden Avrupa sömürgeciliğini ve Batılılaşmış Müslüman liderliği sorumlu saymıştır.
Müslüman Kardeşler'in Batı sömürgeciliği ve Mısır toplumunun çıkmazlarına yönelik eleştirileri zamanla Mısır'da hem dindar eğilimli hem de daha Batılı ve laik fikirli seçkinler arasında kabul görmüştür. Arapların Filistin'de yenilgiye uğramaları, Britanya ve Amerika desteğiyle israil Devletinin kurulması, Mısır'ın Britanya işgaline son verememesindeki sürekli başarısızlığı, büyük çaplı işsizlik, fakirlik ve yozlaşma liberal milliyetçiliğe duyulan başlangıçtaki inancın sarsılmasına neden olmuştur. Müslüman Kardeşler, 1948 Filistin Savaşına geniş çaplı katılımları ve yine 1951'deki Süveyş Krizine iştirakleriyle Mısır ve Arap milliyetçilerinin yurtsever çocukları olarak güvenirliklerini büyük ölçüde' artırmışlardır.
Mevdudi ise Güney Asya'da Osmanlı Imparatorluğu'nun çöküşünü ve bu imparatorluğun Birinci Dünya Savaşında Almanya'ya
2. Richard Mitchell, The Society ojMuslini Brothers (New York: Oxford University Press, 1969), ve Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State," in John L. Esposito, der. Voices ojResurgent islam (New York: Oxford University Press, 1983), 5. bölüm.

sağladığı desteğinden dolayı Britanya ve Fransa tarafından yıkılışını durdurmaya çalışan Hilafet Hareketinin başarısızlığına şahit oldu. Güney Asya'da Hindistan Bağımsızlık Hareketi içindeki Hint söyleminin artışı da Mevdudi'nin Müslümanların gücünü sürekli yitirmeleri ve İslâmiyet ve Müslüman topluma yönelik tehditlere ilişkin anlayışının şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Mevdudi, Avrupa sömürgeciliğini ve toplumları birleştirmekten çok bölen,/ dil, kabile ve etnisiteye dayalı daha yüzeysel ve ayrıştırıcı bir kimlikle evrensel veya islâm birliği (pan-Islâmist) ideal ve dayanışmasının yerini alan yabancı ve Batılı bir düşünce olarak gördüğü modern milliyetçiliğe suçlamalar yöneltmiştir.

Aynı zamanlarda yaşayan Hasan el-Benna ve Mevdudi geleneksel Islâmî birikimleri olan ve modern Batı düşüncesini bilen eğitimli ve dindar insanlardı. Her ikisi de toplumlarının Batıya bağımlı olduğunu, siyasal olarak zayıf ve kültürel bakımdan başıboş bir sürüklenme içinde bulunduğunu gördü. Her biri gençliklerinde sömürge karşıtı milliyetçi iken, hem ulusal sınırlar içinde hem de evrensel boyutta İslâm toplumunu yenilemek için dini ihya etmeye yönelmişlerdir. Hareketlerinin kurucusu ve fikir babası olan bu liderler Müslüman toplumun eleştirilerinde, teşkilatlanmayı vurgulayan ihyacı ve yenilikçi dünya görüşleri ve sosyo-politik eylemciliklerinde Suudi Arabistan Veh-habiliği gibi 18. yüzyıl ihyacı hareketleri ile 20. yüzyıl modernist islamcı seleflerini ve kaygılarını örnek almışlardır. Kolaycılığı yeğleyip geçmişe sığınmayarak modern topluma ideolojik ve kurumsal Islâmî modeller sunmuşlardır.3
Hasan el-Benna ve Mevdudi islâm geleneğindeki ihyacı mantığı Müslüman toplumun 20. yüzyıldaki toplumsal-tarihsel şartlarına uygun hale getirmiş ve yeniden tatbik etmişlerdir. Toplumu dinî ve sosyo-politik olarak diriltmek amacıyla Islâmın çağdaş bir yorumunu yaparak veya onu anlaşılabilir şekilde tekrar formüle ederek gerçek anlamıyla İslâmiyet'i çağdaşlaştırmışlardır. Ancak bunu Islâ-

3. John L. Esposito, islam and Politics, 3. baskı (Syracuse, N. Y.: Syracuse Univer-sity Press, 1991), s. 130-50.

mı kültürel eklemlenmelerden, gayri Islâmî inanç ve değerlerden ayıklayarak veya otantik de olsa toplumun ilk dönem pratiklerini yeniden canlandırarak gerçekleştirmemişlerdir. Modern gerçeklere hitap edebilmek için Islâmî kaynak ve inançlara, bunları yeniden yorumlayarak bilinçli bir şekilde tekrar başvurmuşlardır. Ancak kendi yöntemlerini Islâmm Batıhlaştırılması olarak niteledikleri Islâmî modernleşmeden ayırmışlardır. Modernist Müslümanlar, Batı kökenli düşünce ve kurumların İslâm ile uyumlu olduğunu savunarak benimsenmesini meşrulaştırmaya çalıştırmış, Hasan el-Benna ve Mevdudi ise Islâmın kaynaklarından esinlenerek yeni bir sentez üretmeyi hedeflemişler ve idarî sorumluluk, hukukî değişim, popüler katılım ve eğitim reformu tasavvurlarının Islâmî kaynaklarını veya Islâmî karşılıklarını bulmuşlardır.
Hasan el-Benna ve Mevdudi, Müslüman toplumlar için sadece siyasal ve ekonomik değil, aynı zamanda kültürel bir tehdit olduğuna inandıkları Batı karşıtı sömürge aleyhtarı ortak görüşü paylaşıyordu. Batılılaşma, Müslümanların kimliğini, bağımsızlığını ve hayat anlayışını tehdit ediyordu. Gerçekten de bu düşünürler Batının dinî-kültürel (eğitim, hukuk, gelenekler, örf, âdetler ve değerlerinin) nüfuzunu, Müslüman toplumunun en başta kimlik ve varlığını tehlikeye düşüreceği için uzun vadede siyasal müdahaleden daha zararlı görüyorlardı. Batıya bağımlı olmaktan veya onu taklit etmekten ne pahasına olursa olsun kaçınılmalıydı. Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî, Islâmın kendi içinde yeterli, her şeyi kapsayan bir hayat anlayışı olduğunu, Batı kapitalizmi ve Marksizmin alternatifi olduğunu savunuyorlardı. Siyasal ve toplumsal eylemlere iştirak eden kurumlar oluşturarak fikir ve eylemlerini birleştirdiler.
Batılılaşmaya düşman olmakla beraber modernleşmeye karşı değildiler. Hasan el-Benna ve Mevdudi modern kurum ve örgütler kurmaya girişmiş, eğitim ve sosyal refah hizmetleri sunmaya başlamış, popüler desteği harekete geçirmek ve mesajlarını yaymak için modern teknoloji ve kitle iletişim araçlarını kullanmış-

lardır. Mesajları İslâm vahyine ve kaynaklarına dayanmakla beraber, bu mesajların 20. yüzyıl muhatapları için yazıldığı aşikârdır. Mesajları, islâm ile milliyetçilik, demokrasi, kapitalizm, Marksizm, çağdaş bankacılık, eğitim, hukuk, kadın ve iş; Siyonizm ve uluslararası ilişkiler arasındaki ilişkileri tahlil ederek modernite sorunlarını ele alıyordu. İslâmiyet'in, hayatın tüm yönleriyle ilintili olduğunu ispatlama gayretiyle Mevdudi, Hasan el-Benna'dan çok daha kapsamlı ve düzenli eserler vermiştir. Ele aldığı islâm / ve devlet, ekonomi, eğitim, devrim ve kadın gibi konular Mevdudi'nin bütüncül islâm görüşünü yansıtıyordu.
Farklılıklarına rağmen Hasan el-Benna ve Mevdudi'nin islâm tarihini ve geleneğini yeniden yorumlamaları, Islâmî eğilimli birçok sosyal ve ahlakî

yenilik hareketlerine rehberlik eden ve ilham kaynağı olan ortak bir ideolojik dünya görüşü üretmiştir. Bu dünya görüşü sadece kendi örgütlerini yönlendirmekle kalmamış, daha sonraki dönemlerde islâm dünyasında ortaya çıkan Islâmî hareketler için de öğretici olmuştur.
Hasan el-Benna ve Mevdudi'nin ideolojik dünya görüşü ideolojisinin başlıca ilkeleri şunlardı:
1. İslâm, bireysel ve toplumsal hayat için, devlet ve toplum için her şeyi kapsayan bir ideoloji oluşturur.
2. Allah'ın vahyi olan Kur'an ve Peygamber Hz. Muhammed'in sünneti Müslüman hayatının temelleridir.
3. Kur'an ve Peygamberin davranış modeline dayalı İslâm Hukuku (Şeriat) Islâmî hayatın mukaddes projesidir.
4. Müslümanın, Allah'ın yasasını uygulayarak O'nun hükümranlığını tekrar gerçekleştirme vazifesine olan inancı, islâm toplumuna (Ümmet) bu dünyada başarı, iktidar ve refah getirecek ve ahirette de ebedî mükâfat kazandıracaktır.
5. Müslüman toplumların zayıflığı ve bağımlılığı Allah'ın vahiyle gönderdiği yoldan sapan ve bunun yerine laik, Batının ve
-i Doğunun materyalist ideolojileri ve değerlerini, kapitalizm veya Marksizmini benimseyen Müslümanların sadakatsizliğinden kaynaklanmaktadır.

6. Müslüman onurunun, iktidar ve idaresinin (Islâmî imparatorluk ve medeniyetin geçmişteki görkeminin) yeniden inşası, Islama yeniden dönüşü, Allah'ın yasalarının tekrar uygulanmasını ve devlet ve toplum için rehberliğini gerektirir.
7. İslâm toplumunun sekülerleşmesi ve Batılılaşmasını önleyebilmek için bilim ve teknolojiden yararlanılmalı ve Islâmî karakter taşıyan bir rehberlik ortamında bunlar kullanılmalıdır.
Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî'nin gördüğü sadece iki seçenek vardı: Karanlık ya da aydınlık, Şeytan ya da Allah, cehalet (gayr-i Islâmî) ya da İslâm. Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî'nin mesajının merkezinde şu inanç vardı: İslâm, Batı kapitalizmi ve Sovyet Marksizmine karşı ilahi olarak vahyedilmiş üçüncü bir alternatif sunmuştur.
Bu modern dinî hareketlerin kurucuları kutsal metin ve geleneğe başvurmuş ve bunları yeniden yorumlamıştır. Geçmişin devamı ve ilhamına, modernitenin taleplerine verilecek tepki de eklendi. Tarih ve bugünün terkibi sadece Islâmî yeniden yorumlamalarında değil, aynı zamanda örgüt ve eylemlerinde de kendini gösteriyordu. Örgütlenme açısından Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî, Allah'ın yasası ile idare edilen bir toplum kurmaya kararlı müminleri bir araya getirmede (17. ve 18. yüzyıldaki ihya hareketlerinin de model aldığı) Hz. Muhammed'in sünnetini takip ettiler. Bu müminler genel topluluk içinde öncü ve adil bir grup olmalıydı —toplumu Islâmın çizdiği doğru yola döndürerek hakiki Islâmi yenilenme ya da devrimin dinamik çekirdeğini teşkil etmeliydi. Hareketlerin her ikisi de cami, okul ve üniversitelerden aralarında öğrenciler, işçiler, tüccarlar ve genç meslek sahiplerinin bulunduğu taraftarlar toplamıştır. Taraftarlar esas itibariyle ortanın altı veya orta sınıf kentliler arasındaydı ve bu grubu etkilemede hareketler özellikle başarılıydı. Amaç, toplumsal hayatın her alanında yerini alacak modern eğitimli ancak Islâmî eğilimli yeni bir kuşak yetiştirmekti. Ancak el-Benna, geniş tabanlı popülist bir hareket geliştirmeye çalışırken, Mevdudi'nin asıl amacı

daha çok iktidara gelecek liderleri eğitmek olan elit bir hareket kurmaktı. Bir islâm devleti ve toplumu kurmak için Islâmî bir devrim eninde sonunda gerekliydi, ancak bu islâm devrimi her şeyden önce şiddetli siyasal bir devrim değil, toplumsal bir devrim olmalıydı. Bir islâm devletinin kurulması, öncelikle aşamalı bir sosyal değişim süreci ile toplumun Islâmlaştırılmasını gerektiriyordu. Her iki harekete de muhafazakâr dinî liderler, modern, seküler ve Batı-eğilimli elitlere karşı bir "Islâmî alternatif" savunuyordu. Ulema, fosilleşmiş islâm anlayışları ve hükümetlerce kontrol edilmelerinden dolayı islâm toplumunun geri kalışındaki temel nedenler arasında görülen, genellikle modası geçmiş bir dinî sınıf olarak kabul ediliyordu. Modernistler ise Batıya

duydukları kör hayranlıkları sonucu Müslüman toplumun ruhunu satan kişiler olarak görülüyordu.

Bu hareketlerin her ikisi de Batının kültürel tehdidi ve sömürgeciliğinin kötülüklerini kınamada zaman kaybetmemekle beraber hem Müslüman Kardeşler, hem de Cemaat-i Islâmî Müslümanların içinde bulundukları çıkmazın her şeyden önce Müslümanların kendi sorunları olduğunu ve bu soruna Islâmî hayatı yeterince yaşamayı başaramayan Müslümanların neden olduğunu düşünüyorlardı. Bu problemin çözümü Müslümanların başlıca göreviydi. Toplumun yeniden inşası ve islâm ile Batı arasındaki güç dengesinin yeniden kurulması ve inançlarını bütünüyle yeniden benimseyip uyumlu hale getirmeleri -Allah'ın çizdiği doğru yolda yeniden doğmak için- Müslümanların tümüne bir çağrı veya davet ile başlamalıydı. Hem Müslüman Kardeşler, hem de Cemaat-i Islâmî dava kavramını tekrar vurguladı ve yorumladı. Islama çağrının iki yönü vardır: Islâmî kabul etmeleri için gayr-i müslimlere yapılan davet ve Müslüman olarak doğanlara daha iyi birer Müslüman olmaları için yapılan davet. Hareketlerin ikisi de davetin ikincisine, bireyin ve toplumun dönüşümüne (islâmlaşmasına) yoğunlaşmıştı. İslâm ve Müslüman toplumun şansının dönüşü toplumsal bir devrimle gerçekleştirilmeliydi. Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî okullar, yayınlar, vaazlar, sosyal hizmetler ve öğrenci der-

nekleri kanalıyla kendi islâm yorumlarını yayarken dinî inanç, modern öğrenim ve teknoloji ile eylemciliği birleştirmiştir.

Yeni îhyacılık ve Batı . ?

Seküler ve modernist islamcılar gibi, el-Benna ve Mevdudi de Müslüman toplumların zayıflığını, değişimin gerekli olduğunu kabul ediyor ve bilim ve teknolojinin değerini takdir ediyordu. Ancak seküler ve modernist Müslümanların, İslâm toplumlarının süregiden iktidarsızlığına neden olduğunu düşündükleri Batıya aşırı derece bağımlı olmalarını eleştiriyorlardı. Diğer yandan laiklik yanlıları dini toplumdan ayırmış ve Batıyı gelişim modeli olarak almışlardı: "Yakın zamanlara kadar yazarlar, entelektüeller, ilim adamları ve hükümetler Avrupa uygarlığının ilkelerini yüceltmiş... ve Batı model ve tarzını benimsemişti."4 Laik Müslüman liderler sömürge karşıtı politikalarına karşın gerçekte Batının yerli kültürel sömürgecileri olarak görülüyordu. Öte yandan, Batı değerlerine yaslanarak veya bunları kullanarak islam ve modernitenin bağdaştığını göstermedeki gayretkeşliklerinden ve Batılılaşmış bir islâm üretmelerinden dolayı modernist islamcılar da eleştiriliyordu.

İslâm davası olarak gördükleri şeye hizmet etmek için yanlış bilgilenmiş ve yanlış yola sapmış bağnazlıklarıyla bu insanların tümü Islâmın çağdaş toplumsal ve siyasal düşünce ve eylem biçimlerinin tüm unsurlarını içerdiğini kanıtlamak için ellerinden geleni yaparlar... Bu tutum bir aşağılık kompleksinden ve Müslümanlar olarak dinimizin modern inançlara benzediğini ve çağdaş ideolojilerin çoğu ile bağdaştığını gösteremediğimiz sürece onur ve saygı göremeyeceğimiz inancından kaynaklanmaktadır.5

4. Hassan al-Banna, "The New Renaissance," in John J. Donohue and John L. Esposito, der. Isiam in Transition: Müslim Perspectives (New York: Oxford University Press, 1982), s. 78.

5. Abul Ala Mawdudi, "Political Theory of islam," Donohue ve Esposito, der. islam in Transition, s. 252.

Modernist Müslümanların aksine bu yeni ihyacılar, Batının daha kapsamlı bir şekilde suçlanması ve Islâmın tümüyle kendine yeterli olduğu iddiasında daha radikaldiler. Onlara göre Müslümanlar Batı kapitalizmine veya komünizme (beyaz ve kızıl sömürgecilik) değil, devlet ve toplumun ilahi olarak vahyedilmiş temelli Islama güvenmelidirler. Müslüman Kardeşler, Batıyı inancı yanlış yere koymakla itham ediyordu. Batı demokrasisi, otoriteryenizmi (halk yığınlarının modern elitlerce manipülasyonu), ekonomik sömürüyü, yozlaşma ve sosyal adaletsizliği engellemeyi başaramadığı gibi bunlara katkıda dahi bulunmuştur. Batı laikliği ve materyalizmi din, ahlak, aile ve toplumu zayıflatmıştır. Batı laikliğinin doğasında bulunan safsata, din ve devletin birbirinden ayrılması, Batının ahlakî çözülüşü ve nihai çöküşünün sorumlusu olacaktır. Son olarak Müslüman Kardeşler'e göre Arapların Batıya boyun eğmelerine rağmen israil'in

Filistin işgaline destek vererek Batı, Araplara ihanet etmiştir: "Filistin Sorunu, Amerika Birleşik Devletleri'ni hedef alan saldırıların başlangıç noktası olmuş... ve Siyonizmin tümüyle Batının sömürge kampanyası ile özdeşleştirilmesiyle sonuçlanmıştır."6 Modernist Müslümanların aksine Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmi'nin hedefi, Islâmı Batı kültürü ile uyumlu hale getirmek değil, "Islâmın ilkelerine dönüş ve (toplumun) nihai olarak islâmlaşmasına bir ilk adım olarak modern hayatın bu ilkelerle uzlaşmasına"7 dayalı Islâmileşme veya yenilenme süreci yoluyla daha yerel kökenli ve gerçek islâm devleti ve toplumunu kurmaktı.

Batının kınanması, modernleşmenin tümüyle reddi anlamına gelmiyordu. El-Benna ve Mevdudi'nin her ikisi de Batılılaşma ve modernleşmeyi, Batılı değerlerle çağdaş fikir ve kurumları birbirinden ayırıyordu. Bu nedenle birinci sınıf bilim, teknoloji ve siyasal amaçlar islâm ile çelişkili Batılı değerlerden ayıklanır ve bunun yerine Islâmî değerlerle donatılırsa dikkatli ve seçici bir tarzda uyarlanabilir. Nihai tahlilde, Mevdudi'nin dediği gibi, Islâ-

6. Mitchell, Society, s. 228-29. ,
;
7. Hassan al-Banna, "The New Renaissance," s. 78. -
'?'?'??

mın reform ve rönesansı akıl ve laiklikten değil, vahiyden kaynaklanacaktır:

Kur'an'a dayalı bir İslâm rönesansını çok istiyoruz. Bize göre Kur'an'ın ruhu ve Islâmî inançlar değişmez; ancak pratik hayatta bu ruhun uygulanması bilginin artışı ve şartların değişmesi ile sürekli değişmek zorundadır... Yolumuz yakın geçmişteki Müslüman bilim adamlarından ve modern Avrupalılaşmış kuşaktan tamamen farklıdır. Bir taraftan Kur'an'ın ruhunu tamı tamına öğrenip içimize sindirmek ve bakış açımızı Islâmî inançlarla aynîleştirmek zorundayız, diğer yandan :? ' son 8 asırda meydana gelen hayat şartlarındaki değişimler ve bilgi alanındaki gelişmeleri baştan sona değerlendirmeliyiz. .,., Üçüncü olarak da Islâmın tekrar dinamik bir güç kazanması ve dünyanın takipçisi değil lideri olabilmesi için bu fikirleri ve hayatın kanunlarını özgün Islâmî temellere dayalı olarak düzenlemek zorundayız.8

Mevdudi'nin demokrasi hakkındaki tutumu onun yöntemine ilişkin kusursuz bir örnek teşkil eder. Islâmın dünya görüşü insan-merkezli değil Tanrı-merkezli olduğundan ilahi egemenlikten ziyade halk egemenliğine dayalı parlamenter demokrasi kabul edilemez. Mevdudi çoğunluk adına Allah'ın kanunlarına aykırı alkol tüketimi ve gelişigüzel cinsel ilişkiler yaşama gibi davranışlara izin verdiği için Batı demokrasisini reddetmiştir. Ancak Tanrı'nın yasası islâm hukukuna bağlı parlamenter siyasal katılım ve danışma meclisleri kabul edilebilir. Bu noktada el-Benna ve Mevdudi'nin ikisi de Islâmî meşruiyet kazandırmak için Islâmm şura (danışma) kavramını yeniden yorumlayarak bu kavramdan yararlanmışlardır. Mevdudi teokrasi ya da din adamları devletinden farklı olarak, halk iradesinin Allah'ın yasasına tabi olduğu ve bu yasayla sınırlandığı "teo-demokrasi"den Islâmî bir sistem olarak söz etmeyi tercih etmiştir. Mevdudi kendisinin "dini baskıcı" olmasıyla alay edenlerden kaçmamıştır. Gerçekten de Mevdudi Allah'ın mutlak hükmüne boyun eğmeyi insanın özgürlükten mahrum oluşu biçi-

8. Muhammad Yusuf, Maududi: A Formative Phase (Karachi: The Universal Mes-sage, 1979), s. 35.

minde değil, bilakis özgürlüğünün bir şartı olarak görmüştür. Bu nedenle Islâmî bir hükümet veya teo-demokrasinin "Islâmî totaliterlik" olarak nitelendirilmesini sorun olarak görmemiştir.

Radikal islâm: Şehid Seyyid Kutup .

Hasan el-Benna ve Mevdudi'nin ideolojik dünya görüşleri nasıl yaşadıkları toplumsal koşullarla biçimlendiyse, Islâmî diriliş ideolojisini de mevcut koşullar şekillendirmiştir. Mısır'daki Islâmî diriliş hareketi Müslüman Kardeşlerin Mısır Devleti ile sürtüşmeye girmesi sonucu 1950 sonları ve 1960larda daha saldırganlaşmış ve hırçınlaşmıştır. Radikal Islâmın mimarı olarak bir figür göze çarpmaktadır: Seyyid Kutup (1906-1966). Nasır'ın Müslüman

Kardeşleri baskı altında tutma politikasının gitgide radikalleştirdiği Kutup, 1960'larda el-Benna ve Mevdudi'nin ideolojik düşüncelerini dışlayıcı ve devrimci bir silahlı mücadele çağrısına dönüştürdü. El-Benna gibi Kutup da ileride Islâmî dirilişin şehidi olarak anılacaktı.
Tıpkı el-Benna gibi Kutup da modern konularda öğretmenleri eğitmek için yenilikçiler tarafından kurulan çağdaş bir okul olan Daru'l-Ulum'da tahsil görmüştü. Burada okurken Batı literatürü ile tanışmış ve çağdaşı birçok genç entelektüel gibi o da Batının hayranı olmuştur. Mezun olduktan sonra Halk Eğitimi Bakanlığı'nda çalışmıştır. Döneminin edebî ve toplumsal tartışmalarına etkin şekilde katılmış, şiir ve edebiyat eleştirileri içeren yayınlar yaparak çok geçmeden üretken bir yazar olmuştur. Kutup ayrıca çocukluğunda Kur'an'i hıfzetmiş dindar bir müslümandı ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında artan bir şekilde islâm ve Mısır toplumunun durumu hakkında yazmaya başlamıştı. 1948 yılında İslâm'da Sosyal Adalet adlı kitabını yazmıştır. Bu kitabında Hıristiyanlık ve komünizmin aksine Islâmın, bir yandan din ve toplumu ayırmanın, diğer yandan ateizmin tuzaklarından koruyan kendine özgü toplumsal öğretileri veya yolu olduğunu; yani islâm sosyalizmini savunmuştur.

Hıristiyanlık insana sadece onun manevî/ruhanî isteklerini ? ?•?? ön plana çıkaran görüş açısıyla bakar ve bu istekleri özendirmek için insanî içgüdüleri/sezgileri ezmeye çalışır. Öte yandan komünizm insana sadece onun maddî arzularını ön plana çıkaran bir görüş açısıyla bakar, sadece insan tabiatına ? ..':'? ' değil, aynı zamanda dünya ve hayata da yalnızca maddî görüş açısıyla bakar. Ancak İslâm, insanı manevî istekleri bedensel arzularından ayrılamaz bir bütünlük oluşturan, ahlakî ihtiyaçları maddî ihtiyaçlarından ayrılmaz bir varlık olarak görür. Dünyaya ve hayata ayrılık veya bölünmeye izin ' vermeyen her şeyi kuşatan bu görüş açısıyla bakar. İşte Komünizm ve Hıristiyanlık ile İslâm arasındaki asıl uyuşmazlık bu gerçekte yatar.9
Seyyid Kutup 1949 yılında eğitim örgütlenmesi konusunda araştırma yapmak için Amerika Birleşik Devletleri'ne gitti. Amerika deneyimi Kutup'un hayatında bir dönüm noktası oldu. Bu ziyaret sonrasında Batının sert bir eleştirmeni oldu ve 1951 yılında Mısır'a dönüşünden kısa bir süre sonra Müslüman Kardeşler'e katıldı. Hayranlık duyduğu için Amerika'ya gelmesine karşın Kutup, onu daha dindarlaştıran, Batı uygarlığının ahlakî çökkünlüğüne ve Arap karşıtı önyargısı taşıdığına ikna eden şiddetli bir kültür şoku yaşadı. Amerikan hükümetinin diğer Araplara gösterdiği muamele biçimi ve medyanın israil'e verdiği destekle kendini gösteren, Araplara karşı ırkçı önyargı olarak yorumladığı durum onu tiksindirmişti.10 Amerikan toplumunun gelişigüzel cinsel ilişkilere ve serbestçe alkol tüketimine gösterdiği hoşgörü ile kadın ve erkeklerin alenen ihtilatı Kutup'u şok etmişti.
Yazılarında Amerikalıları mizaçları itibariyle şiddetli ve insan hayatına çok az saygı duyan kişiler olarak tasvir eder... Ona göre Amerikan kiliseleri ibadet yeri değil, kadın ve erkeklerin oyun alanı ve eğlence merkezleriydi. Kutup'a göre Amerikalı bayan bir üniversite öğrencisinin cinselliğin ahlakî değil, biyolojik bir ko-
9. Sayyid Qutb, "Social Justice in islam," Donohue ve Esposito, der., islam in Transition, s. 125-26.
10. Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: İdeologue of Islamic Revival," Esposito, der., Voices ofResurgent islam, s. 69.

nu olduğu biçimindeki açıklamasının da gösterdiği gibi Amerikalılar cinsel hayatlarında ilkeldi,
Kutup 1950'lerde Müslüman Kardeşler'in başlıca sesi ve bu hareketin en etkin fikrî teorisyeni olarak sahneye çıkmıştır. İnancı, zekâsı, azmi ve yazı tarzı özellikle baskıcı bir rejim ile Müslüman Kardeşler arasındaki sürtüşmenin arttığı ortamda onu daha etkili biri yaptı. Hükümetin Müslüman Kardeşleri tacizi ve Nasır'a suikast düzenleme teşebbüsüne katılma iddiasından dolayı Kutup'un 1954'de hapsedilerek işkence görmesi sadece onun radikalleşmesini ve sürtüşmeci dünya görüşünü artırmaya yaramadı. Toplama kampına eşdeğer ortamdaki 10 yıllık

hapsi sırasında verimli bir şekilde yazmaya devam etti ve Kur'an'ın Gölgesinde (Fi Zilali'l-Kur'ân) adlı tefsiriyle en etkin Islâmî ideolojik metni Yoldaki İşaretler'i tamamladı. Kutup'un düşüncesi artık uzun hapishane ve işkence deneyiminden doğan yeni bir devrimci görüşü yansıtıyordu. Hasan el-Benna ve bilhassa Mevdudi'nin fikirlerini radikal boyutlara taşımıştı.'

Kutup'a göre Islâmî hareketler baskıcı, anti-Islâmî hükümetler ve toplumların olduğu bir dünyada bulunuyordu. Toplum Allah'ın iradesine uyan ve ona karşı koyanlardan oluşan Allah yanlıları ve şeytan yanlıları olarak iki kampa bölünmüştü. İkisinin arasında bir orta zemin yoktu. Mevdudi'den çok etkilenen Kutup, inançsız ve yozlaşmış toplumda hakiki Müslüman bir öncü grubun (cemaatin) gelişmesi gerektiğini vurguluyordu. Islâmî hareket, cehalet ve imansızlık denizine kapılmış toplumda hak bilir, dürüst bir azınlıktı. Müslüman hükümetleri ve toplumları gayr-i Islâmî (cahil) bulduğundan ve gerçekte bunları müşrik ve kâfir olduklarından dolayı reddediyordu. Bu nedenle, islâm öncesi Arap toplumunun cahiliye toplumu biçimindeki klasik tarihsel nitelemesi modern toplumları gayr-i Islâmî ve islâm karşıtı

11. Adnan Ayyuh Musallam, "The Formative Stages of Sayyid Qutb's Intellectual Career and His Emergence as an Islamic Da'iyah, 1906-1952," Doktora tezi, University of Michigan, 1983, s. 225. Ayrıca bkz. Gilles Kepel, Müslim Extre-rnisrn in Egypt: The Prophet and Pharaoh (London: Al-Saqi Books, 1985), s. 41,

olarak kınamaya uyarlanıyordu. Kutup için bunun başlıca nedeni, Islâmın Allah-merkezli evreninin yerini insan-merkezli bir dünyanın almasıydı.

Kutup'a göre Islâmî bir yönetim sisteminin kurulması ilahi bir emirdir ve bu nedenle sadece bir alternatif değil, aynı zamanda bir zorunluluktur.12 Baskıcı, gayr-i Islâmî rejimlerin bilinen siyasal gerçekleri karşısında Kutup, mevcut baskıcı Islâmî siyasal sistemler içinde değişim meydana getirme çabalarının boş olduğu, bu nedenle de Islâmî bir düzen sağlamanın tek yolunun cihad olduğu sonucuna varmıştır. Adaletsizliğe karşı Islâmî silahla savunma mücadelesinde cihad bugünkü bunalımlarda bütün gerçek müminler için zorunlu bir yöntem haline gelmiştir, islâm ' felaketin eşiğinde durmakta ve baskıcı anti-Islâmî hükümetlerin, yeni Doğu ve Batı sömürgeciliği tehlikesiyle karşı karşıyadır. (Is-lâmı savunmaya) katılmayı reddeden veya bunda duraksayanlar Allah'ın düşmanları arasında sayılacaktır. Kutup'un formülü bir çok radikal grubun hareket noktası olmuştur.13 İki seçenek -tabandan gelen inkılapçı süreci vurgulayan evrim ile kurulu (gayr-i Islâmi) yönetim sistemini şiddetle devirme girişimi devrim- günümüzdeki Islâmî hareketlerin ikiz yöntemi olarak kalmıştır.

El-Benna ve Mevdudi gibi Kutup da Batının, islâm ve Müslüman toplumların tarihî ve etkili düşmanı olduğu ve hem siyasal hem de dinî-kültürel açıdan tehdit teşkil ettiği görüşündeydi. Batının belirgin ve halihazırdaki tehlikesi sadece siyasal, askerî ve ekonomik gücünden gelmiyor, aynı zamanda kendi toplumlarının kimliğini tehlikeye sokan yabancı ölçülerle idare eden ve yöneten seçkin Müslümanlar üzerindeki nüfuzundan da kaynaklanmaktadır. Ancak Kutup, Müslüman seçkinleri ve yönetimleri kâfir ilan ederek bunlara karşı cihad başlatılması gerektiğini söylemek suretiyle seleflerinden daha ileri gitmiştir.

12. Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb," s. 77 vd.

13. Kepel, Müslim Extremism in Egypt; Emmanuel Sivan, Radical islam: Medieval Theology and Modern Politics (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1985); and Johannes Jansen, The Neglected Duty: The Creed ojSadat's Assassins and Islamic Resurgence in ihe Middle East (New York: Macmillan, 1986).

Nasır'a 1965'de suikast girişimiyle suçlanan Müslüman Kardeşler, yönetim tarafından tümüyle ve acımasızca bastırıldı. Kutup ve diğer bazı liderler tutuklandı ve idam edildi, Müslüman Kardeşler hareketinin binlerce üyesi göz altına alındı ve işkence gördü, diğerleri ise ya yeraltına indi ya da ülkeyi terk etti.

Siyasal eylem

Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî'nin siyasal hayatı, Islâmî hareketlerin geçmişteki ve günümüzdeki yapısı ve gelişmesi hakkında çok şeyler söyler.

Özellikle bu hareketlerin benimsediği farklı yöntemler ve sosyo-politik şartlar, bu hareketlerin ideolojilerine, kavgacılık derecesi ve şiddet kullanmalarına etkisini gün yüzüne çıkarır. Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî, sosyo-ahlakî yenilik hareketleri olarak başlamalarına rağmen her ikisi de daha Islâmî bir devlet ve toplumun, eninde sonunda islâm hukukunun uygulanmasında devlet desteği ve işbirliğini gerektirdiği inancından dolayı aşırı derecede politikaya karıştı. Kral Faruk döneminde el-Benna'nın Müslüman Kardeşler'i ve daha sonra da Nasır rejiminde Seyyid Kutup kendi taleplerine direnen yönetimlerle sürtüşmeye girmişlerdir. El-Benna ve Kutup'un ikisi de Islâmî dirilişin şehitleri olarak hatırlanıyor, iddialara göre Hasan el-Benna, Müslüman Kardeşler'in Kral Faruk'un memurlarından birinin suikastine karıştıkları iddiasına misilleme olarak gizli polisler tarafından öldürülmüştür. Benzer bir şekilde Kutup da Müslüman Kardeşler'in yönetime karşı giriştiği iddia edilen toplu komplonun elebaşısı olarak idam edilmiştir.
Görünüşte tek bir hareket olmasına rağmen Müslüman Kardeşler kendi içinde farklı hiziplere bölünmüştü. El-Benna'nın ölümünden sonra hiçbir lider onun otoritesine sahip olamadı. Kutup'un retoriği, özellikle muhalif gençler olmak üzere daha militan kanada cazip geliyordu, Müslüman Kardeşler'in liderleri veya Büyük Rehberleri de dahil diğer bir çoğu ise yönetim ile doğrudan sürtüşmeye girmekten sakınıyordu. Rekabet halindeki

evrim ve devrim modelleri ile Müslüman Kardeşler'in siyasal stratejisi, çözümlenmemiş biçimde sürdü. Müslüman Kardeşler'in bir kısmı yönetimi devirmek için komplo kurarken, devletin gücünün farkında olan deneyimli üyeler toplumsal eylem ve telkin yoluyla değişim arayışını tercih ediyordu. Bölündüklerinden dolayı Müslüman Kardeşler Nasır için ciddi bir tehdit oluşturmuyordu. Her halükârda Müslüman Kardeşler, dikkatleri iç problemler ve uluslararası sorunlardan saptırması için Nasır'a elverişli vesileler sağlıyordu: "Müslüman Kardeşler'in yeni komplosu devlet başkanının halkı kendi peşinde yeniden birleştirmesi için ideal bir günah keçisi sunmuştur. "14 Göreceğimiz gibi Müslüman Kardeşler 1954'de baskı altına alınmasına ve 1965'te bariz şekilde tükenmesine rağmen, 1970'lerde Mısır'da tekrar ortaya çıkacaktır.
Mevdudi ve Cemaat-i Islâmî, Pakistan siyasetine her zaman karışmış ve kavgacılığına karşın siyasal sisteme katılmışlardır. Başlangıçta Pakistan'ın kurulmasına karşı koyarken, bağımsızlık sonrasında Mevdudi ve Cemaat-i Islâmî, Pakistan İslâm Cumhuriyeti'nde siyasal bir parti olarak çalışarak ve Islâmî devlet taleplerini ısrarla sürdürerek etkin sesler olmuştur. Mevlânâ Mevdudi ve Cemaat-i Islâmî liderleri zaman zaman yönetimle sürtüşüp eylemlerinden dolayı hapsedilmiş olsalar da parlamenter siyasette genellikle belirleyici olmuşlardır. Cemaat-i Islâmî, seçimlerde hiçbir zaman etkileyici sonuçlar alamasa da özellikle General Ziyaü'l-Hakk (1977-88) döneminde kayda değer bir etki yapmıştır. Cemaat-i Islâmî teşkilatlarının uluslararası bir yaygınlığı vardır ve Pakistan, Bangladeş, Hindistan, Afganistan ve Keşmir'de siyasal olarak aktif olagelmişlerdir. Mevdudi'nin eserleri bütün islâm dünyasına yayılmış ve Tunus'tan Endonezya'ya değin Seyyid Kutup'tan günümüz kuşağına Müslüman eylemcileri etkilemiştir.
El-Benna, Mevdudi ve Kutup'un etkilerinin değerlendirilmesi zordur. Bu modern kılavuzların fikir ve stratejileri bugünkü Islâ-
14. Kepel, Müslim Extremism in Egypt, s. 31-32.

mî hareketlerin gelişim ve dünya görüşlerine tesir eden başlıca ideolojik etkiler olma özelliğini sürdürüyor. Günümüzdeki Islâ-mî hareketler dinî-siyasal eylemciliği toplumsal protesto veya yenilik ile birleştirerek ılımlılık ve tedricilikten radikalizm ve devrimci şiddete, Batının eleştirisinden onunla ilintili her şeyi red ve bunlara saldırıya varıncaya kadar bir duruş çeşitliliği gösterir.
Mısır'da çağdaş Islâmî hareketler: Evrim mi, devrim mi? Seyyid Kutup'un ölümü ve Müslüman Kardeşler'in bastırılmasından sonraki 5 yıl içinde, bu hareketin çöktüğünü ilan edenler, küller arasından tekrar yükseldiğini görünce

afalladılar. Müslüman Kardeşleri mahkûm eden askerî mahkemelerde üyelik yapan Nasır'ın başkan yardımcısı ve 1970 yılında onun koltuğuna oturarak devlet başkanı olan Enver Sedat, Müslüman Kardeşler'in itibarını iade ve Islâmî öğrenci derneklerini teşvik etmek suretiyle şaşılacak biçimde Islâmî dirilişin hamiliğini yapmaya başladı, islâm adına Sedat'ın aşırı dincilerce öldürülmesinden, Islâmın iki ucu keskin bir kılıç olduğu anlaşılmıştır. Müslüman Kardeşler'in bölünmüş ve hizipleşmiş mirası ve hareketin aşırı fraksiyonlarının devlet ile çatışması 10 yılı aşkın süredir Islâmî siyasetin şablonunu ve gidişatını belirlemiştir. Müslüman Kardeşler örneğindeki gibi Islâmî hareketlerin çoğu telkin ve sosyo-politik eyleme dayalı evrimsel bir yol izlemiştir. "Cihad ve Cehennemden Kurtuluş" gibi isimler taşıyan azınlık bir aşırı grup ise doğrudan devletin otoritesini hedef almıştır.

Müslüman Kardeşler 1970-1991

Müslüman Kardeşler 1970'ten 1991'e kadar teşkilatlarını yeniden inşa etti ve bilinçli olarak hem Sedat hem de halefi Hüsnü Mübarek döneminde ılımlı yenilikçilik siyasetini benimsedi. Başlangıçta sindirilmiş ve korkak yaşlı birinin zayıf düşmüş kalıntılarıymış gibi çoğu kişi bunları reddetti. Bu düşünce Sedat idaresi-

nin ilk dönemleri için doğru gibi görünüyordu. Hükümet, Sedat'ın hapishaneden salıverdiği Müslüman Kardeşler'in lideri Ömer Tilmasani ile yürüyen bir iş ilişkisi kurdu. Radikal gruplar, hapishane deneyiminin Müslüman Kardeşler'in liderliğini parçaladığını ve yönetimin güdümüne girdiğini iddia ettiler. Gerçekten Müslüman Kardeşler'in ılımlı kanadı etkili olurken, hapishane deneyimi ile radikalleşen ve Seyyid Kutup'un lafzi ve kavgacı yorumundan ilham alan daha genç üyeler, rejimin şiddetle devrilmesini amaçlayan gizli yeraltı grupları oluşturdular.

Müslüman Kardeşler, Sedat yönetimiyle geçici bir anlaşmaya varmıştı. Hâlâ siyasal bir parti olarak tanınmasa da, Müslüman Kardeşler, serbestçe faaliyet gösterebiliyor, mesajını yayabiliyor, dergilerini çıkarabiliyor, sosyal refah ve finansal kurumlar kurabiliyordu. Hareketin uzun süredir saklanan ve sürgünde olan üyeleri hapisten serbest bırakılan meslektaşları ile tekrar işe koyulmak için geri gelmişlerdi. Müslüman Kardeşler orta ve alt orta sınıfa dahil iş adamları, bürokratlar, doktorlar, mühendisler ve hukukçular arasından üye kazanmayı sürdürdü. Körfez ve Irak gibi petrol zengini ülkelerde çalışan hareket üyelerinden ve Suudi Arabistan gibi hamilerden gelir akıyordu. Müslüman Kardeşler suskun kalmamakla beraber Sedat döneminin ilk yıllarında işbirliğini vurgulayarak yönetime olan eleştirilerini hafifletmişti. Müslüman Kardeşler'in liderliği sürekli biçimde şiddet ve sürtüşmeden sakınmış, radikal Islâmî gurupların güç kullanımını eleştirmiştir. Ara sıra görülen sürtüşme ve rejim karşıtı şiddet 1945-65 dönemine damgasını vururken, 1970 sonrası Müslüman Kardeşler hareketi, üçüncü lideri Tilmasani döneminde açık bir dönüşüme uğradı. Müslüman Kardeşler açıkça parlamenter demokrasi ve siyasal çoğulculuğu onaylayan tedricilik ve ılımlılık siyaseti vasıtasıyla sosyo-politik değişime ulaşmayı tercih etti. Laik parti ve hareketler ile ittifak kurdu ve Kıpti Hıristiyanların haklarını tanıdı. Sedat'ın, hareketin gittikçe artan bağımsızlığına (Camp David Anlaşmasının ve Aile Hukuku Reformlarının reddi, ABD ve israil'in sert eleştirisi)

gösterdiği öfkeyi hissettikleri 1970 sonlarında bile Müslüman Kardeşler, bir baskı grubu olma ve eleştirel davranma yöntemini sürdürdü. Aşırı uçtaki grupların kaygılarının çoğuna sempati ile baksalar da, Müslüman Kardeşler şiddet ve terörü reddetmede kararlı davrandı ve titizlikle Mısır yasalarının sınırları içinde kaldı.

Sedat'a meydan okuyan ve sonunda onu öldüren radikal / gruplar en fazla dikkati Sedat idaresinin son dönemlerinde çekmiş olmalarına karşın, hem servet hem de güce sahip Müslüman Kardeşler'in 1980'lerde Mısır toplumunda etkin bir ses oldukları ortadaydı. Hüsnü Mübarek'in daha açık siyasal sisteminde Islâmî diriliş, yaygın Ortodoks Islâmın bir parçası olarak ortaya çıktı. Islâmî diriliş artık yabancılaşmış, marjinalleşmiş Mısırlıların radikal bir ucu olarak kolayca

reddedilemezdi. Dirilişçi ruh, yükselen dinî bilinç ve ibadetlerdeki artış toplumun çoğu kesiminde aşikârdı ve bireysel dinî ibadetler, tasavvufî hareketlerin büyümesi, Islâmî banka, yatırım kuruluşları ve sosyal refah hizmetlerinin (okullar, gündüz bakım merkezleri, hastaneler ve klinikler), yayınevi ve medya kuruluşlarının çoğalmasından da müşahede edildiği gibi bu diriliş hareketi normalleşmiş ve kurumsallaşmıştı. Islâmî derneklerin çoğu siyasal olmamakla birlikte, onların bu hareket ve faaliyetleri, Mısır yönetiminin, toplumun ihtiyaçlarını karşılamadaki başarısızlığının üstü kapalı siyasal bir eleştirisini yansıtmaktadır. Mısırlı sosyolog Saadeddin ibrahim'in konuyla ilgili yorumu şöyledir: ;

Islâmî eylem yumağı, kapitalist sektör ve devletin sosyoekonomik kurumlarının somut Islâmî alternatiflerini kurmaya koyulmuştur. Islâmî sosyal refah kurumları kamuya •? -devlete- ait emsallerinden daha iyi çalışmaktadır ve dahaaz bürokrasileri vardır.... Bunlar Sedat'ın açık kapı (infitah) .;.: politikasının ürünü olan ve 1970lerde hızla çoğalarak ülke nüfusunun en üst % 5'lik kesimine ayrıcalıklı hizmet sunan kurumlardan kesinlikle daha geniş tabanı hedefleyen, çok daha ucuz ve çeşitli hizmetler sunuyordu. Siyasal olmayan Islâmî eylemcilik sağlam bir sosyo-ekonomik güç oluşturdu ?

ve bu güçle Mısır'daki laik güçleri ve devleti şaşkına çevirmeyi başardı.15

:; ; Müslüman Kardeşler hareketi Mübarek'in idaresinde toplumsal ve siyasal eylemlere dayanarak en güçlü ve büyük Islâmî hareket olarak 1980'lerde tekrar ortaya çıktı. Bankalar, yatırım şirketleri, okullar, sağlık ve hukuk hizmetleri, fabrikalar, zirai yatırımlar ve kitle iletişim kurumlarını içine alan geniş bir ağı işletiyorlardı. Müslüman Kardeşler mesleki kuruluşlar, sendikalar (hukukçular, mühendisler, gazeteciler ve doktorlar) ve üniversitelerde önemli bir güçtü. Siyasal bir parti olarak seçimlere katılmaları engellendiğinden Müslüman Kardeşler 1984 seçimlerine Vefd Partisi listesinde katıldı ve daha sonra 1987 seçimlerinde işçi Partisi ile Islâmî ittifak koalisyonunu kurdu. "Çözüm Islâmda-dır" sloganı çerçevesindeki kampanyası ve İslâm hukukunun uygulanması çağrısıyla seçimlerde % 17 oy alarak Mübarek yönetiminin başlıca siyasal muhalifi olarak sahneye çıktı.

Mısır'da devrimci İslâmî gruplar

Sedat ve Mübarek iktidarları süresince devrimci gizli Islâmî gruplar toplumu karışıklığa sürüklemek ve devletin meşruiyet ve otoritesine meydan okumak için cihad ilan ettiler. Silahlar, bombalar, silahlı çatışmalar, adam kaçırmalar ve suikastlar bu grupların eylemlerinin tamamlayıcı parçasıydı. Başlıca büyük gruplar arasında (Şebab-ı Muhammed ya da Muhammed'in Gençleri diye de bilinen) Islâmî Kurtuluş Hareketi, Cemaat-i Müslimîn (İslâm Cemaati) veya daha popüler ismiyle Tekfir ve'l-Hicre (Tekfir ya da Hicret); Cemaat-i Cihad (Cihad Topluluğu) ve Cehennemden Kurtuluş sayılabilir.

Islâmî Kurtuluş Hareketi ve Tekfir ve'l-Hicre, 1967 Arap-Israil savaşından sonra ortaya çıkmıştır. Mısır'ın küçük düşürücü ye-

15. Saad Eddin ibrahim, "Egypt's Islamic Acüvism in the 1980's," Third Wortd Quarterly, Nisan 1988, s. 643.

nilgisi ve Kudüs'ün kaybedilmesi, yönetim sisteminin, siyasal olarak aciz, yetersiz ve yozlaşmışlığının ilk işaretleri olarak görülmüştü. Müslüman Kardeşler, Sedat idaresinin ilk yıllarında seslerini ılımlılaştırırken, aralarında Nasır döneminde hapsedilip işkence gören Müslüman Kardeşlerin daha genç üyelerinin de bulunduğu yeni militan Müslüman kuşak, yönetim karşıtı, şiddete dayalı bir strateji izlenmesini benimsiyordu. Islâmî Kurtuluş Hareketi Nisan 1974'te darbe girişiminde bulundu. Kahire'deki Teknik Askeri Akademi'yi ele geçirmeyi başarmışlar ise de, hükümet Enver Sedat'a suikast düzenleme ve bir islâm cumhuriyeti ilan etme planlarını boşa çıkarmıştır. Tekfir ve'l-Hicre Temmuz 1977'de aşırı görüştekileri sert şekilde eleştiriye tabi tutan Ezher Üniversitesi hocası ve dinî vakıflar eski bakanı Hüseyin el-Zehebi'yi kaçırdı. Talepleri karşılanmayınca da onu öldürdü. Misilleme olarak yönetim Muhammed'in Gençleri ve Tekfir hareketinin liderlerini idam etti ve üyelerinin çoğu askeri

mahkemelerde yargılanıp hapse mahkûm edildi. 16 Baskı altına alınmasın karşın, çoğu militan gizlenerek yeraltına indi. Bu sırada Allah'ın Askerleri (Cündullah) ve Cihad Cemaati (Cemaat-i Cihad) gibi diğer radikal gruplar da aktif hale geldiler.

Enver Sedat'ı 6 Ekim 1981'de öldüren Cihad Topluluğu, Muhammed'in Gençleri grubunca 1974'te düzenlenen başarısız darbe girişiminden sonra hayatta kalanlar arasından doğdu. Yukarı Mısır (Asyut, Minye ve Fayyum) ile Kahire ve Gize'de yerel liderler etrafında ayrı gruplar gelişti.1'' Başkanlık muhafızları, askeri istihbarat mensupları, devlet memurları, radyo ve televizyon çalışanları ile üniversite öğrencileri ve profesörler bu guruplara üye oluyordu. 1980 yılında farklı gruplar bir danışma konseyinin idare ettiği gevşekçe örgütlenmiş bir harekette şemsiyesi altında top-

16. Saad Eddin ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement: The Case of Two Groups in Egypt," Ali E. Hillal Dessouki, der., Islamic Resurgence in the Arab World (New York: Praeger, 1982), s. 118.

17. Hamied N. Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics," International Journal oj' Middle East Studies 16:1 (Mart 1984): 123-44.

landı. Bir İslâm toplumunun kurulmasının, halifeliğin ihyasını gerektirdiği düşüncesinde tümü birleşiyordu. Bütün Müslüman yöneticiler (dönek) kâfir olarak görülüyordu: "Bu çağın idarecileri Islâmdan uzaklaşmıştır, ister Haçlılık, ister Komünizm veya Siyonizm içinde olsun onlar sömürgeciliğin sofrasından beslenmiştir."18 Bu nedenle Mısır'ın kâfir idareci ve devletine karşı cihad ilan etmek hem zaruri hem de meşruydu.

Cihad: Unutulmuş bir farz

Muhammed el-Ferag'ın kısa risalesi El-Cihad grubunun ideolojisini ortaya koymaktadır. İhmal Edilen Farz (Kayıp Emir, yani Cihad) cihadın farziyetini aşırı derecede el-Benna, Mevdudi ve Kutup'un eserlerine yaslanarak açık seçik anlatır. Ferağ bu kişilerin islâm devrimi hakkındaki görüşlerini lafzi olarak yorumladı ve Kutup'u izleyerek mantıksal çıkarımlar yapmaya kadar götürdü. El-Cihad'ın mesajının ve misyonunun merkezinde Mısır'ın gayr-i Islâmî devletine ve onun lideri Enver Sedat'a karşı gerçek müminleri kutsal savaş ilan etme çağrısı yatıyordu. Cihada, ulema ve çoğu müslümanın sık sık unuttuğu Islâmın altıncı şartı olarak bakılıyordu.

Allah yolunda cihad dinin geleceği için olağanüstü önemli olmasına karşın çağımızdaki ulema tarafından ihmal edilmiştir. Ondan habersiz oldukları numarasını yapıyorlar, halbuki İslâmın ihtişamına dönüş ve görkeminin yeniden kurulması için cihadın yegane yol olduğunu biliyorlar... Hiç kuşkusuz bu dünyanın putları ancak kılıcın gücüyle yok olacaktır. 19

Hedef Islâmi bir devletin kurulması, Batı hukukun yok edilmesi ve İslâm hukukun uygulamaya konulmasıydı. El-Cihad'a göre köklü bir müdahale gerekiyordu; iktidar ele geçirilmeliydi:

18. Johannes J. G. Jansen, The Neglected Duty (New York: Macmillan, 1986), s. 169.

19. Ibid.,s. 161.

"Allah'ın dininin iktidarını önce kendi ülkemizde kurmak ve vahyi egemen kılmak zorundayız... Şüphesiz cihad için ilk savaş alanı bu kâfir liderleri ortadan kaldırmak ve bunların yerine eksiksiz bir İslâm düzenini yerleştirmektir, işe buradan başlamalıyız"20

Sedat'ın öldürülmesinden dolayı, El-Cihad liderlerinin hapsedilmesi ve idam edilmesine rağmen Cihad'ın bir fraksiyonu olan ve Cehennemden Kurtuluş adı verilen küçük bir grup tekrar ortaya çıktı. Cehennemden Kurtuluş, Mübarek'in "kâfir" rejimiyle bağlantılı gördüğü herkesi reddetti. Mısır'ın "imansız/kâfir" idarecileri ve topluma karşı cihad ilan edip bir islâm devleti kurmaya uğraştılar.2! Aşırı dincileri kınayan makaleler yazan bir gazeteciyi ve iki eski kabine üyesi bakana suikast girişiminden dolayı Eylül 1989'da Cehennemden Kurtuluş üyeleri mahkûm edildi.

îslâmcı militanların ideolojik dünya görüşü

islamcı militanların sürtüşmeci dünya görüşü, Seyyid Kutup'un hayatının son dönemlerinde telkin ettiği Batı karşıtı kutuplaşmış dünya algısıyla birleşti.

Müslüman toplumun batılılaşmasından siyasal yozlaşma, ekonomik gerileme, sosyal adaletsizlik ve Mısır toplumundaki manevî hastalıklar sorumlu tutuluyordu. Kutup'u izleyerek, Mısır toplumunun durumunu islâm öncesindeki barbarlık, şirk ve Cahiliye dönemindeki duruma benzetiyorlardı. Batıyı islâm dünyasına karşı kışkırtan Musevi-Hıristiyan komplosunun gerisinde, Batının Haçlılık ve yeni sömürgecilik zihniyeti ile Siyonizmin gücünün olduğuna inanılıyordu.
Islâmî yönetimlerin meşruiyeti islâm hukukuna dayandığından, militanlara göre, Mısır'ın bu hukuku uygulayamaması ülkelerini tüm hakiki müminlerin cihad etmekle yükümlü olduğu "kâfir bir devlete" dönüştürmüştü. Militanlar Islâmî inançları tekrar yorumladılar: Kâfirlerle cihad etmek dinî bir görevdir; ha-

20. Ibid., s. 193.
21. New York Times, 3 Eylül 1989.

kiki müminler kendi inançlarını bütünüyle paylaşmayan Müslümanlarla mücadele etmekle yükümlüdür, ve "Ehl-i Kitap" gayr-i müslimler de kâfir olarak kabul edilmeliydi.
Militanlar, dinî kurumu ve devletin destekleyip idaresini düzenlediği buna ait camileri de aynı şiddetle kınıyordu. Resmi ulema, hükümetin kuklası olarak görülüyordu. Silahlı mücadelenin önemini azaltan ve cihadı sadece fazilet arayışıyla sınırlayan ulemanın pasif cihad yorumu, devlete boyun eğmeyi telkin ederek Islâmın gerçek devrimci anlamına gölge düşürmüştür. Dahası Camp David'den tutun da Ayetullah Humeyni'nin kınanmasından, Mısırdaki militan gurupların suçlanmasına değin (tüm) konularda hükümet politikalarını desteklemeleri için el-Ezher yetkilerine güveniliyordu. Nitekim el-Ezher rektörü Şeyh Abdulhalim Mahmud genç eylemcilerin "şeytana kapıldığını" ve "dinî ve siyasal otoritenin islâm dünyasını bu tür sapkınlıklara karşı koruması" gerektiğini ilan etmişti.22
Militanlar kendi üyelerine devletin destek ve denetimindeki camilerden uzak durmaları gerektiğini telkin ediyorlardı çünkü bu yerlerde Allah ve Peygamberi'nin öğretileri barındırılmıyordu. Müslüman Kardeşler de reddediliyordu. Ilımlı tavır ve gündemleri, Mısır toplumunun tedricen İslâmlaşması görüşünü desteklemeleri gerçekçi olarak görülmüyor ve yönetime verilen bir taviz olarak değerlendiriliyordu. Uzlaşma, Allah'ın düşmanları ile işbirliği olarak yorumlanıyordu.

Liderlik ve örgütlenme

Mısır'daki radikal Islâmî hareketlerin liderlik ve örgütlenmesi bu hareket liderlerinin mizacını yansıtır. Şükrü Mustafa, Tekfir hareketini son derece disiplinli bir örgüt olarak yönetti, kontrol etti ve kılavuzluk yaptı. Muhammed'in Gençleri hareketi gibi Tekfir de çağdaş Mısır toplumunu gayr-i Islâmî ve kâfirler ülkesi olarak

22. Fouad Ajami, "İn the Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt," James P. Piscatori, der., islam in the Political Process (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 29.

görüyordu. Mekke'de kafirlerle karşı karşıya gelince Medine'ye hicret eden Hz. Peygamber'i örnek alarak Tekfir hareketi (Allah'ın vahyine sadık) birlikte çalışan, okuyan ve ibadet eden doğru yoldaki kendi cemaatlerini oluşturdular. Bunun amacı Mısır'da hakiki müminlerden müteşekkil ayrı bir cemaat kurmaktı. Müslüman Kardeşler ve Cemaat-i Islâmî'de olduğu gibi Tekfir örgütünde de aşamalı üyelik yöntemi vardı. Tam üyelerin işlerini, / ailelerini ve eski arkadaşlarını geride bırakıp kendilerini tümüyle cemaat işlerine adaması bekleniyordu. İdeal olan şehitlikti: Kişi, İslâm için mücadele ederken hayatından bile vazgeçmeyi göze alabilmeliydi. Yanlış yapan üyelerin aforoz edilmeleri veya cezalandırılması ihtimali vardı.
Muhammed'in Gençleri hareketi de aynı ölçüde militan, iyi örgütlenmiş ve disiplinli olmasına karşın, tek adam idaresi yerine şûraya dayanan yürütme konseyince daha demokratik olarak yönetiliyordu. Nitekim Askeri Akademi'nin ele geçirilmesine ve Sedat'ın öldürülmesine, örgütün lideri böyle bir davranışın erken olduğunu düşünmesi karşın konsey karar vermiştir.
Peki bu militanlar kimlerdi? Çoğu beklenti ve kalıp yargıların tersine bunlar, kendilerini geçmişe gömmek için modernleşmeyi reddeden çağdaş dünyanın eğitimsiz ve cahil köylüleri değillerdi. Muhammed'in Gençleri ve Tekfir ve'l-Hicre

örgütünün liderliği, geleneksel dinî terbiye ile modern eğitimi birleştirmişti. Muhammed'in Gençleri hareketinin kurucusu Dr. Salih Siriya, bilim eğitimi dalında doktora derecesi almıştı. Filistin'de doğan Siriya, Hasan El-Benna'nın eski bir bağlısı tarafından Ürdün'de kurulan Islâmî Kurtuluş Hareketi'nin (İKH) üyesiydi. IKH, bir çok islâm ülkesinde gizli hücrelerden oluşan bir ağa sahip uluslararası bir örgüttür. Çok gizli kapaklı, aşırı derecede Batı-karşıtı, özellikle askeriyeden üye kazanmaya ilgi duyan ve halifeliğin (evrensel bir Islâmî devletin) ihyasına, dünya çapında birleşik bir Islâmî hareket oluşturmaya çalışmaktadır. Tekfir ve'l-Hicre hareketinin kurucusu Şükrü Mustafa da Ziraat Fakültesi mezunuydu. Siriya ve Mustafa'nın ikisi de Müslüman Kardeşler hareketinin üyesiydi

246

ve bu nedenle de hapse mahkûm edilmişlerdi. Mustafa, Nasır'ın 1965'te Müslüman Kardeşler'i baskı altına aldığında hapsedilip ancak 1971 yılında Sedat tarafından serbest bırakılanlar arasındaydı. Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup'un fikirlerine saygı duymakla birlikte Siriya ve Mustafa'ya göre, Müslüman Kardeşler başlangıçtaki inançlılıklarından sapmış ve üyeleri dağılmış, gevşemiş ve tükenmişti. Bu nedenle her biri 60ların sonu ve 70'lerin başlarında kendi örgütlerini kurmaya başlamıştı.

Cihad Topluluğu'nun (Cemaat-i Cihad) başlıca liderleri sivil, askerî ve dinî ittifakı yansıtan Muhammed el-Ferag, Albay Abhud el-Zumur, Teğmen Halid Islâmbuli ve Şeyh Ömer Abdurrah-man'dı Elektrik teknisyenliği yapan el-Ferag, Cihad Topluluğu'nun başlıca kuramcısıydı. Diğer militan örgütler gibi o da Müslüman Kardeşlerin eski bir üyesiydi ve hareketin ılımlı duruşundan hoşnutsuz olmuştu. Albay el-Zumur, Teğmen Islâmbuli, Sedat suikastin başlıca sorumlularıydı.23 Cihad Topluluğu'nun dinî konulardaki müşaviri Şeyh Abdurrahman, örgütün faaliyetlerini dinî bakımdan meşrulaştıran fetvalar veriyordu.

Üyelerin profili

Eylemci örgütler yerel cami, okul ve üniversitelerden taraftar toplayıp gizli hücreler biçiminde teşkilatlandı. Üyelerin çoğu alt orta ve orta sınıftan gelen çağdaş eğitimli ve yüksek motivasyonlu bireylerdi. Çoğunluk dinî veya beşerî bilimlerden ziyade fen bilimi, tıp ve mühendislik gibi teknik meslekler ve çağdaş bilimlerde veya hukuk alanında üniversite öğrenimi görmüştü. Ekseriyeti kasabalardan Kahire, iskenderiye ve Asyut'a göç etmişti. Mısırlı bir uzman, üyeler hakkında şu tasviri yapmıştır:

Militan Islâmî grupların üyelerinin kendine özgü sosyal profili şu şekilde özetlenebilir. Üyeler genç (20'li yaşların başın-

23. Ibid., s. 134.

247

da), kırsal veya küçük kasaba kökenli, orta ve düşük orta sınıf mensubu, yüksek başarı motivasyonu taşıyan, yükselmeye istekli, bilim ve mühendislik eğitimli ve normalde birbirine bağlı aileden gelenlerden oluşuyordu. Sosyal bilimlerde bazen "radikal hareket" üyelerinin bir şekilde yabancılaşmış, marjinal, umutsuz veya başkaca olağandışlılık taşıyanlar arasından gelmesi gerektiği varsayılıyor. Araştırdıklarımızın çoğu, Mısırlı genç modeller olarak sayılabilir. 24

Ancak bu genç Mısırlılar kent hayatının "yeni biçimleriyle" yalın bir şekilde yüz yüze gelmişti. Zenginlerin gösterişli hayat tarzları ve refahı ile aşırı kalabalık gettolardaki ağır işsizlik ve yoksulluk büsbütün tezat oluşturuyordu. Sokak ve medyadaki, giyim kuşam ve özellikle de sosyal adetlere ilişkin (özellikle cinsel töreler) Batılı ve geleneksel Islâmî değerler arasındaki sürtüşme skandal ve öfkenin bir başka sebebiydi. Kent hayatının sunduğu özgürlük ve keyfin bazıları için ayartıcı olduğu görülürken, İslâmi zihniyetli çoğu genç Mısırlı için modern Mısırlı hayat biçimi bir yabancılaşma ve soyutlanma duygusu üretmiştir.

Hükümetin denetiminden kurtarılmış bağımsız müstakil camilerin, bir örgütlenme ve taraftar toplama merkezi zemini olarak Islâmî hareketlerin gelişmesinde bilhassa önemli oldukları gözlenmiştir. Bu tür camiler İslamcı militanlara örgütsel merkezler ve doğal buluşma yerleri sağlamaktadır. 70'li yıllarda müstakil camilerin sayısı iki katına, yaklaşık 20 binden 40 bine yükselmiştir. Mısır'daki 46 bin camiden sadece 6 bini Dini Vakıflar Bakanlığı'nın

denetimindeydi. Devlet destekli camilerin aksine, müstakil camiler ve bunların vaizleri finansal ve siyasal olarak bağımsızdı. Müstakil camilerde karizmatik vaizlerin verdiği ateşli hutbeler resmi dini kurumu ve devlet denetimindeki medyayı ciddi biçimde sarsıyordu.

24. Saadeddin ibrahim, "Egypt's Islamic Militants," in MERIP Reports 103 (Şubat 1982): 11. Bir diğeri için bkz. Saadeddin ibrahim, "Islamic Militancy as a Social Movement," Dessouki, der., Islamic Resurgence, s. 128-31, ve Sivan, Radical islam, s. 118-19.

248

El-Cihad gibi gruplar müminler için Kur'an çalışma grupları ve kalabalık kentsel bölgelerdeki yoksullara yiyecek içecek ikram eden ve onlara konut bulmada yardımcı olan eğitim ve sosyal refah merkezleri ağı yoluyla etkilerini genişletmiştir. Üniversitelerdeki öğrenci dernekleri bedava kitap, giyecek (kadınlar için "Islâmî kıyafet" dahil), özel ders ve öğrenciler için barınakla desteklemiştir. Mısır'ın genç kuşağı, üyeler arasında ağırlıkla temsil ediliyordu. Islâmî teşkilatlar, aileler/kümeler adı verilen hücreler şeklinde organize olmuş yeni bir cemaat anlayışı sunuyordu. Daha önemlisi, onların cemaatleri, bir kimlik ve süreklilik duygusu vermenin yanında bir toplum eleştirisi ve köklü değişim için bir gündem sunan Islâmî ideolojiye dayanıyordu. Eylemleri ne kadar itici olursa olsun militanların çoğunun eğitsel ve dinî geçmişleri bize bunların akılsız ve mantıksız kişiler olmadıklarını gösteriyor. Eylemlerini özel amaçlı nedenler motive etmiştir: Ocak 1977'de Kahire'de gıda kargaşası, işsizlik, aşırı konut açıkları, yoksulluk, Sedat'ın açık kapı ekonomik politikası, İsrail ile Camp David anlaşması gibi. Sedat'ın seküler ve dinî muhalifleri, açık kapı politikasının, çok uluslu şirketler ve Mısırlı seçkinlerin ceplerini dolduran, ancak Mısırlıların çoğunluğunun temel sosyal ve ekonomik sorunlarına hitap etmede etkisiz kalan daha kapsamlı bir Batı (özellikle Amerikan) ekonomik müdahaleciliği ve bağımlılığı anlamına geldiğini savunuyordu. Mısır ile diplomatik ilişkilerini kesen birçok Arap ve İslâm ülkesi, Camp David anlaşmasını, İsrail işgali altında veya yurtları dışında yaşayan Filistinlilerin terk edilmesi ve tek taraflı olarak İsrail'e ve daha geniş anlamda da İsrail'in patronu Amerika'ya teslim olma biçiminde yorumluyordu. ;

90'lı yıllarda Mısır'da Islâmî hareketler

Islâmî militanlar ve devlet arasında süregiden sürtüşmeler ve ara sıra görülen şiddet patlamalarına rağmen Mısır'da genelde şiddetli değil, sessiz bir devrim olmuştur. Islâmî dirilişin etkisi toplumun dinî, siyasî ve sosyo-ekonomik alanlarında belirgindi. Bu etki muhafazakâr kurumsal Islâmda, tasavvufî mistisizmin yeni

249

canlılığında ve ılımlı İslâmî eğilimli örgütlerin ve gönüllü sosyal refah derneklerinin artışında aşikâr biçimde görülüyordu.25 Orta ve üst sınıflar, eğitimli ve eğitimsizler, köylüler ve meslek sahipleri, genç ve yaşlılar, erkek ve kadınlar arasında daha yoğun İslâmî temele dayalı hayat biçimi sürdürme isteğine rastlanıyordu. Hükümet ve bağımsız bireylerce inşa edilen çok sayıda cami vardı. Bunlar sadece resmi binaları değil, aynı zamanda otel, hastane / ve özel konutlara ilave edilen binlerce oda ve yapıyı da içeriyordu. Dinî program ve yayınlar sadece devlet kontrolündeki medya ve gazetelerde değil, aynı zamanda kitapçılarda da daha belirgindi ve popüler nitelikli seküler dergilere ve sokak tezgâhlarındaki kitaplara kadar yayılmıştı.

Mısır'ın militan grupları parçalanmış ve küçülmüş olarak varlıklarını sürdürmektedir. Daha çok ekonomik felaketin eşiğine gelindiğinde yaptıkları toplum eleştirisi hayranlık uyandırıp destek görse de bu hareketler geniş bir popüler destekten yoksundur. Ancak toplumsal hoşnutsuzluk her zaman grup üyeliği anlamına gelmiyordu. Bunun için bu hareketler, toplumda farklı bir azınlık sesi olarak kalmıştır. Müslüman Kardeşler ve daha küçük çok sayıdaki İslâmî topluluk ve hareketler daha büyük destek almıştır; bu hareketler toplumsal ve siyasal değişim için etkin birer ses olma işlevini yürütmektedir. Bunlardan bir kısmı siyasal, bir kısmı ise siyasal olmayan dinî ve sosyal eylemciler olarak mevcuttur. Müslüman Kardeşlerin gelişmesine ve Mısırlıların hayatında başlıca

ses olmasına rağmen hatırlanmalıdır ki, bu hareketin mesajı baskın olan değil, anlamlı, dikkatlice örgütlenmiş ve sesli azınlık olanıdır.

Lübnan'ın EMEL ve Hizbullah'ı

Iran ve Ayetullah Humeyni'nin 80lerde sık anılan isimler haline gelmesi gibi, Lübnan'ın Emel ve Hizbullah örgütleri de akşam

25. Louis J. Cantori, "The Islamic Revival as Conservatism and as Progress in Contemporary Egypt," Emile Sahliyeh, der., Religıous Resurgence and Politks in the Contemporary World (Albany: SUNY Press, 1990), s. 191.

'•

haber bülteni manşetlerinin önemli bir parçası haline gelmişti. Şii İslâmî, İran'da olduğu gibi, Lübnan'da da Şii Müslümanların siyasal hareketliliğini protestocu ve devrimci hareketlere doğru sürükleyen bir temel teşkil etmiştir. Lübnan, çoğu kez köktenci fundamentalizmin ve "Amerikalıların rehin alınışının" bir başka örneği olarak görüldü. Uzun süredir Batının sağlam bir müttefiki olarak görülen İran'da Şah'ın devrilmesi ve öfkeli Amerikan karşıtlığı bir çok Batılıyı şaşırtmıştı. Buna benzer biçimde, Avrupalıların ve Körfez şeyhlerinin yatırım yaptıkları ve yazlık saraylar inşa ettikleri "Ortadoğu'nun isviçre'si olarak" görülen Lübnan'ın dağılmasını kavramak da imkânsızdı. Batı eğilimli Iran ve Lübnan'ın her ikisinin de Şii radikalizminin yuvası olması mantıksız görünüyordu, iranlı ve Lübnanlı liderler gibi Batı dünyasının liderleri de tamamen savunmasız yakalanmış görünüyordu. Diğer İslâmî hareketler gibi Lübnan'daki siyasal Şii eylemciliğinin yükselişi de Lübnan siyaset ve toplumu bağlamında ele alınmalıdır.

Lübnan'ın modern tarihinin çoğu döneminde baskın siyasal ve ekonomik güç Hıristiyanlar olmuştur.26 Müslümanlar, kendilerini ikinci sınıf vatandaş olarak görmüşler ve özellikle Şii Müslümanlar ayrıcalık basamağının en altında yer almıştır. Ancak siyasal Şii örgüt ve milislerin Hıristiyan, İsrail ve Filistin askeri güçleriyle rekabet amacıyla ortaya çıkmalarıyla, 70'li ve 80'li yıllarda statükoya kafa tutulmaya başlandı, iran'da olduğu gibi Islâmın Lübnan siyasetinde sahneye çıkışı da popüler desteği düzenlemek amacıyla dinî sembolleri ustaca kullanan karizmatik liderlik ile karışık sosyo-politik etmenlerin ürünüdür. Ne var ki İran'ın aksine, Şii İslâmî hareketler bu topluluğun farklı bir dini azınlık olduğu, baskın biçimde kırsal, yoksul, dağınık ve etkin dinî liderlikten yoksun bulunduğu bir ortamda yeşermiştir. Lübnan çoğu kez militan Islâmın, modern Batı eğilimli bir başka kurbanı olarak görülmüştür. Lübnan'ın çağdaş, batılılaşmış başkenti Beyrut, Orta Doğu'nun banka, finans, eğitim ve kültür

26. Bkz. Michael Hudson, The Precarious Republic (New York: Random House, 1968).

merkeziydi. Sahilleri ve dağlık tatil yerleri Avrupa ve Orta Doğu'dan çok sayıda turisti cezbediyordu. Yabancı varlığı ve etkisi her yerde, restoranlarında, mağazalarında, butiklerinde, gece klüplerinde, okul ve üniversitelerinde, moda ürünlerinde, sinema, kitap ve Amerika, Avrupa ve Asya'dan gelen ileri teknoloji ürünlerinde görülebiliyordu. Ancak Batının müttefiki bu varlıklı ülke 15 yıl süren bir iç savaşla hırpalanacaktı. Lübnan ölüm ve tasavvuru/ kabil olmayan yıkım ülkesine, temsili hükümeti bulunmayan, militan Şii siyaseti ve Iran etkisinin geliştiği verimli bir ülke, Müslüman ve Hıristiyan milislerin, İsrail ve Filistin güçlerinin savaş alanı, uçak ve adam kaçırmalar ile Batılı büyükelçilikler ve personeline yönelik saldırılar ülkesi haline geldi.

Lübnan, sömürgeciliğin karma mirasının bir örneğidir. Amerika ve Avrupa'nın tarihindeki etkileri görülebilir. Bir zamanlar Osmanlı idaresinde bulunan Lübnan, manda döneminde Fransız yönetimine girdi. Eskiden Büyük Suriye olan bölgeyi de içine alan modern Lübnan devleti, coğrafi sınırları Fransızlar tarafından yapay olarak kararlaştırılan bir ulustur. Çoktandır Hıristiyan azınlıkların (özellikle Marunilerin) koruyucusu ve hamisi kabul edilen Fransızlar, Hıristiyan hakimiyetinde bir devlet güvencesi vermişti. Beyrut, yabancı diplomat ve iş ortaklıklarının, Amerikalı, İngiliz ve Fransızların işlettiği okul ve bankalar ile Batı eğitimli, 3 dil bilen (Arapça, Fransızca ve ingilizce) seçkin sınıfın simgelediği bir Amerika ve Avrupa nüfuz merkezine dönüşmüştü. İster Hıristiyan ister Müslüman olsun mükemmel bir eğitimi almak demek, bir Lübnanlının çoğunlukla Hıristiyan misyoner-lerce idare edilen

Amerikan ve Batılı ilk ve orta okula gitmeleri, sonra da Beyrut Amerikan Üniversitesi (eski Suriye Protestan Koleji) veya Fransız Saint-Joseph Cizvit Üniversitesinde okuması demekti.
Devletin coğrafi sınırları gibi Lübnan'ın çok dinli hükümeti de Fransız sömürge politikasını ve dinî grupların ayrı yönetilmeleri gerçeğini (communalism) yansıtıyordu. Fransız himayesi altında devlet, Hıristiyan hakimiyetini garanti altına alacak şekilde
252
kurulmuştu. Augustus Richard Norton'un gözlemiyle: "Din, Lübnan'da mesnedi olan bir güçtür. Lübnanlı, onun kültürel alanını şartlandıran bir dinî çevrede doğar ve bu da onun siyasal ve toplumsal kimliğini kati surette belirler. Bu nedenle hem Lübnan'ın doğal tarihi hem de yurttaşlarını şu ya da bu dinin üyeleri olarak dikkate alan siyasal sisteminden dolayı din kaçınılmaz bir etikettir. "27
1932'de Fransızların yaptığı nüfus sayımı temel alınarak belli başlı dinî topluluklara, Maruni Hıristiyanlar, Sünni Müslümanlar, Şii Müslümanlar ve Dürzilere nisbî temsile dayalı siyasî güç ve temsilcilik tahsis eden Ulusal Anlaşma ya da Sözleşme 1943'te hazırlandı.28 Buna göre başkan Hıristiyan, başbakan Sünni Müslüman ve meclis başkanı da Şii Müslümandı. Kabine, parlamento, bürokrasi ve silahlı kuvvetlerdeki kilit görevler dinî gruplar arasında nisbî oranlarına göre dağıtılıyordu.
Lübnan Şiileri siyasal bakımdan örgütlenmemişti ve ekonomik olarak ülkedeki toplulukların en dezavantajlı olanıydı. İranlı iki imam -İmam Musa Sadr ve İmam Humeyni- ve bunların ilham verdiği iki örgüt, EMEL ve Hizbullah durumu tersine çevirmiştir.
Yoksunların başkaldırısı: Musa Sadr ve EMEL ' :
Lübnan Şiileri lidersiz ve örgütlenmemiş olsa da, 80'lerde geniş tabanlı siyasal bir teşkilat ve milis gücüne hükmediyordu. Şii topluluğunun dirilişi büyük çapta EMELin kurucusu Musa Sadr'ın sayesinde gerçekleşmiştir. Musa Sadr seçkin bir dinî ulema ailesine mensuptu. Soyu Lübnan kökenli olan Sadr, İran'da doğmuş ve Islâmî eğitimin başlıca merkezi olan Irak'taki Necef ken-
27. Augustus Richard Norton, "Religious Resurgence and Political Mobilization of the Shia in Lebanon," Sahliyeh, der., Reügious Resurgence, s. 231.
28. Ralph E. Crow, "Religious Sectarianism in the Lebanese Political System," Journal ojPolitics (24 Ağustos 1962): 489-520; ve Albert Hourani, "Lebanon: The Development of a Political System," Leonard Binder, der., Pofitics in Lebanon (New York: John Wiley, 1966), s. 13-29.
253
tinde eğitimi görmüştür. Şii Islâmın ileri gelen âyetullah ve alimlerinin çoğu Necef'te yerleşikti. Bunların ekseriyeti siyasetten uzak durmasına karşın Necef, militan Islâmın iki sözcüsünden, Saddam Hüseyin'in idam ettiği Musa Sadr'ın yeğeni Muhammed Bakır el-Sadr ve 13 yıllık sürgün hayatında (1965-78) burada ders veren Âyetullah Humeyni'den dolayı da hatırlanacaktı.
Lübnan Şiileri ile İran ve Irak Şiileri arasında yüzyıllardır süregiden yakın dinî ve kültürel bağlar vardır. Iran ve Irak, dinî eğitimin ve Hz. Ali'nin ailesi ve çok sayıda Şii liderin türbe ve kabirlerinin bulunduğu ziyaret merkezleriydi. Musa Sadr'ın ailesi böyle bir bağı temsil ediyordu. Aile aslen Lübnan'dan gelmişti, işte bu nedenle güney Lübnan'daki Şii cemaate önderlik etme davetini kabul edip geri dönmüştü. Birkaç varlıklı ve nüfuzlu feodal Şii aile müstesna, kuzeyde Beyrut ve Bekaa Vadisinde yoğunluklu olarak bulunan Lübnan Şiileri, siyasal ve ekonomik bakımdan diğer toplulukların peşinden sürüklenmişti. Ancak yaklaşık 10 yıllık bir süre içinde Musa Sadr önemli bir Şii lider olarak etkisini hissettirmiş, Lübnan Şiilerini örgütlemiş ve onlara ortak kimlik duygusu ve gayesi kazandırmıştır. Sadr, bir grup önde gelen Şii dinî liderin oluşturduğu Islâmî Şii Yüksek Konseyi'nin başkanı ve sosyal adalet ve eşitlik amacıyla kurulan, dinî-sosyal bir hareket olan Yoksunlar Hareketi'nin kurucusu olmuştur.
Lübnan'ın nüfus yapısı değişmesine ve (Sünni ve Şii) Müslümanların çoğunluğu teşkil etmesine karşın, Maruniler hükümetteki hakimiyetlerini sürdürmeye devam etmiştir. 1932'deki toplam nüfus içindeki yüzde 18'lik orandan, 1968 yılında yüzde 30 oranına yükselen Şiiler, 90'lara gelindiğinde Lübnan nüfusunun (2,5-3 milyonluk nüfusun 1 milyonu) üçte birinden çoğuna tekabül eden sayıya ulaşmıştı.

Kendilerini Lübnan'ın en kalabalık toplumu haline getiren demografik değişimlere rağmen, Şiilerin, siyasal ve ekonomik alandaki güçleri hafif kalmıştı. Varlıklı Beyrut'un göze çarpan tüketim ve refahının tam ortasında yayılan Şii varoşları genişlemişti. Dahası "Şiiler 1,500 Lübnan sterlininden az kazanan ailelerin en yüksek oranını (yüzde 22) oluşturuyor-
254
du. Mevcut bütün göstergelere göre Şiiler sosyo-ekonomik merdivenin en alt basamağında bulunuyorlardı.".29
Yoksunlar Hareketi, Musa Sadr'a Lübnanlı Şiileri harekete geçirme ve hükümete sosyo-ekonomik reformlar yapması için bir baskı platformu ve aracı sağladı, iran'da olduğu gibi Şii tarihi ve inancı, sosyal adaletsizliğe karşı protesto etme ideolojisi kazandırma ve yoksun ve mazlumların haklarını savunma amacıyla yorumlandı. Sünni idarecilerin yönetiminde yaşanan erken dönem Şii ıstırabı, özellikle kendisine büyük saygı duyulan İmam Hüseyin'in 680'de Kerbela savaşında Halife Yezid'in ordusunca şehit edilişi, Hıristiyan hakimiyetindeki sistemde Şiilerin karşılaştığı ayrımcılık ve istismar ile eşit tutuluyordu. Sadr'ın söz ve görüntüleri, saldırgan bir devrimciden ziyade yenilikçi olarak seçilmiş rolü ile zaman zaman çelişebiliyordu:
Bu devrim Kerbela kumlarında sona ermemiş, İslâm dünyasının hayat damarlarına akmış ve günümüzde bile kuşaktan kuşağa geçmiştir... Bu devrim, karanlığı dağıtmak, zulmü durdurmak ve talihsizliği yenmek için kendisinden yeni bir kaynak, yeni bir reform, yeni bir duruş ve yeni bir akım olarak yararlanabileceğimiz avcumuza yerleştirilmiş bir teminattır. Kardeşlerim, tercih ettiğiniz safta, zulüm veya Hüseyin'in safında, sıraya giriniz. Eminim ki, adaleti temin ve ''. zulmü yıkmak için şehitlik ve devrim safından başka bir şey , ? tercihiniz olmayacak.30
Siyasal temsil ve ekonomik gücün daha adil paylaştırılması ve ayrıca daha gelişmiş konut, sağlık, yol ve sulama projeleri ile eğitim imkânları sağlanması taleplerini zorlamak için toplu gösteriler, grevler ve nümayişler düzenlendi. Sadr hazırda bekleyen bir taraftar kitlesi bulmuştu. Hıristiyan, Sünni ve Dürzilerden farklı olarak Şiilerin siyasî bir partisi yoktu. Hızlı modernleşmenin avantajından yararlanarak yeni ortaya çıkan orta sınıf Şii tüccar-
29. Joseph Olmert, "The Shiis and the Lebanese State," Martin Kramer, der., Shi-ism, Resistance and Revolution (Boulder, Colo.: Westview Press, 1987), s. 197.
30. Robin Wright, "Lebanon," Shireen T. Hunter, der., The Politics of Islamic Revi-vafism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), s. 62-63.
255
lar, öğrencilerle birlikte politize olmuş ve farklı inançlardan üyeleri barındıran solcu ve komünist gruplara katılmıştı. Artık toplumsal protestoda bulunmak için dinamik ve karizmatik bir lider önderliğinde bir Şii alternatif bulmuşlardı.
iç savaş yaklaşırken Musa Sadr, 1975'te Şii hak ve kuruluşlarını korumak amacıyla EMEL milis örgütünü kurdu. EMEL ismi Lübnan Mukavemet Taburu'nun (Efvecu'l el-Mukaveme el-Lübnaniyye) baş harflerinden oluşturulmuştu. Milislerin kol gezdiği bir bölgede Şiiler milis gücü olmayan tek büyük topluluktu. Başlangıçta EMEL, Yoksunlar Hareketi'nin milis veya askeri kanadı olmasına karşın, sosyo-politik hareketi de içine almıştır. Sosyo-ekonomik eşitsizliklerin yanında 1975-76'da Lübnan'daki iç savaş, Musa Sadr'ın 1978'te ortadan kaybolması, 1979 İran devrimi, 1978 ve 1982'de İsrail'in Lübnan'ı işgali gibi belli başlı olaylar EMEL'in büyümesine ve Lübnan Şiilerinin radikalleşmesine katkıda bulunmuştur.
1975'te Lübnan'da iç savaşın patlak vermesi toplumsal farklılıkları artırmış, toplulukları bölmüş, inançlar arası ittifakları sarsmış ve çoğu Lübnanlıyı, korunma amacıyla kendi dini/mezhepsel cemaatlerine müracaat etmeye zorlamıştır. Savaşa rağmen Marunilerin hakimiyetindeki hükümet yeni demografik gerçekleri dikkate almayı reddediyordu. Şiilerin yakınma ve iktidarın yeniden dağılımı taleplerine aldırılış edilmiyordu. Bu da radikalleşmeye ve Lübnan'daki sistemin artık temsili bir hükümet sistemi olmayıp açıkça Hıristiyan azınlığın idaresi olduğu inancını pekiştirmeye katkıda bulunuyordu.

Sonra Kuzey Lübnan'daki Şiiler, yurtları, israil komandoları ve yerleşik Filistin Kurtuluş Örgütü güçleri arasında kalan savaş alanına dönüşürken çapraz ateşe yakalanmışlardı, israil'in 1978'te kuzey Lübnan'ı işgali, Şiilerin en büyük korkularının "etkin hava saldırısı, baskın, adam kaçırma ve evleri bombalama kampanyasının" gerçekleşmesiydi."31

31. R. Augustus Norton, "Harakat AMAL—The Emergence of a New Lebanon Fantasy or Reality," in Islamic Fundamentalism and Islamic Radicalism (Washington, D.C.: U. S. Government Printing Office, 1985), s. 347.

Musa Sadr'ın Muammer Kaddafi ile buluşmak için gittiği Libya'yı ziyareti sırasında 1978'te gizemli bir şekilde ortadan kayboluşu EMELin tarihinde, örgütün gelişim ve liderliğini derinden etkileyen belirgin bir dönüm noktası olmuştur. EMELin artık bir şehidi ve imamı vardı. Her halükârda Sadr'ın etkisi Lübnan'daki Şii topluluk içindeki bütün farklı unsurları kuşatıyordu.

Şii Lübnan'da, Beyrut'un varoşlarında, Bekaa Vadisinin köylerinde, ve güneyde imam Sadr'ın fotoğrafını taşıyan posterler her köşe başında karşınıza çıkıyordu. Kurnaz politikacılar, evlerinden zorla atılan ve Beyrut'un şaşkınlık ve kargaşasına itilen ona hayran gözlerle bakan gençler Sadr'ı sahipleniyordu. Şiiler, sessizlik ve sakinlik konumundan şehitlik aksiyonuna doğru savrulacaktı. İnsanların "velilere ihtiyacı vardı ve Şiiler Seyyid Musa'da militan veliliğin inşa edilebileceği özellikleri bulmuşlardı. Onun ruhu Lübnan'daki Şiilerin yıkılan dünyaların üstünde dolaşıyordu ve Şii siyaseti bir çok anlamda kayıp imamın ülkesi için bir cihada dönüşmüştü.32

Sivil savaşın gölgesinde kalan EMEL yeni bir hayata başlamıştı. Birçokları Musa Sadr'ın Libya'da hayatını yitirdiğine inanmalarına karşın, Sadr'ın ortadan kayboluşu kolayca Şiilikteki şehitlik ve (dönüşü beklenen son imamın 9. yüzyılda ortadan kayboluşunu temsil eden) Gaib İmam öğretisiyle bağdaştırılmıştı.33

Ayetullah Humeyni gibi Musa Sadr da, sık sık kendi rolünü ilk büyük imamların, Ali ve Hüseyin'in manevî önderliğiyle özdeşleştirerek, dinî bir karakter oluşturdu. Doğrusu sadece, Islâmın dinî-siyasal lideri olarak Hz. Ali kanalıyla Hz. Muhammed'in haleflerine verilen "imam" unvanıyla kendisiyle hitap edenleri de bu sıfatı kullanmaktan vazgeçirmeye çalışmamıştır. Humeyni gibi Sadr da Şii siyasal eylemciliğin sembolü, hatta kült kahramanı, şehitlik ve kurtarıcı (mesih) umudunun simgesi olmuştu.

32. Fouad Ajami, The Vanished imam (Ithaca. N. Y.: Cornell University Press, 1986), s. 199.

33. Ibid.,s. 189-90. . ? . -!

İran devrimi, dünyanın çoğu yerinde olduğu gibi Libya'da da ilham ve korku kaynağı oldu. Musa Sadr'ın ortadan kayboluşu nedeniyle Kaddafi'nin itibarının sarsılması ve gözden düşmesi ve İran'ın "Islâmî" devrimi, birçok Şii işadamı ve profesyoneli Arap milliyetçiliği ve sol ideolojiden koparıp EMEL'e yöneltti. Ironik biçimde bu gelişmeler yeni Şii profesyonel tabakanın temsilcisi ve EMEl'in yönetimini eline geçiren hukukçu Nebih Berri örneğinde olduğu gibi, EMEl'in liderliğinin dinî eğilimden seküler eğilime doğru dönüşüm geçirmesine öncülük etti. Lübnan siyasetindeki açıkça en büyük siyasal Şii örgütü veya milisi ve en zorlu politik güç olan EMEl'e 1982'ye gelindiğinde Berri başkanlık ediyordu. Ne var ki, İran'la olan bağlarına karşın Berri, EMEL örgütünün rotasını milliyetçi bir yola çevirdi. EMEl'in en belirgin kimliği, milliyetçi Şii bir örgüt olmasıydı. Çok inançlı siyasal sistemle birlikte çalışıp Şii toplumu için siyasal ve ekonomik eşitlik kazanmaya uğraşıyordu, bu nedenle de amacı 'devrim değil reformdu. İran ve Hizbullah'ın tersine aksine, EMEL Islâmî bir devlet kurmak peşinde değildi.

Hizbullah'ın doğuşu

İran devriminin etkisi, 1982'de israil'in Lübnan'ı işgali, israil'in müteakiben (1982-85) güneyi işgal etmesi ve Hıristiyan Falanjistlerin israil ile suç birliği yaparak Sabra ve Şatilla mülteci kamplarındaki Filistin ve Lübnanlılara yönelik gerçekleştirdikleri katliam, amaçları İran'a benzemeye çalışmak olan aşırı devrimci Islâmî örgütlerin ve özellikle de Hizbullah ve el-Cihad'ın doğuşuna katkıda bulunmuştur, iran'ı örnek alan bu örgütler ABD'ye ve israil'e karşı çıkıyor ve Lübnan hükümetini şiddete başvurarak devirip yerine Islâmî bir

devlet kurmaya çaba harcıyordu. Hizbullah'ın İran yanlısı eğilimi, manifestosunda açıkça belirtilmişti: ,

Biz, Hizbullah milletinin çocukları, Allah'ın zafer nasip ettiği, dünyanın merkezi islâm devletinin çekirdeğini kuran öncümüze iran'daki, halen Ayetullah Humeyni de somutlaşan

tek ve adil buyruğun emirlerine bağlıyız... Aşağılanma ve Amerika, onun müttefikleri ve Siyonistlere, bunların müttefikleri Hıristiyan Falanjistlere karşı dini, özgürlüğü ve haysiyeti tercih ettik. Ülkemizi özgürlüğüne kavuşturmak, sömürgecileri ve işgalcileri uzaklaştırmak ve kendi kaderimize sahip çıkmak için doğduk.34

ABD'nin Lübnan'la eğitim, misyonerlik, ticaret ve diplomatik ilişkileri kapsayan uzun bir ilişkisi vardır; Başkan Eisenhower Lübnan başkanını korumak için 1958'de deniz kuvvetlerini göndermişti. Buna karşın Amerika israil'e uçak ve silah temin etmiş ve 1982'de Lübnan'a saldırı ve işgalini Birleşmiş Milletler'de kınamaktan çekinmiştir. Lübnanlıların çoğu Amerika'yı, Lübnan'ı silip süpüren İsrail'in sessiz ortağı olarak görüyordu. Amerika ise Şii radikallerin temsili ve meşru görmedikleri Lübnan'daki Maruni General Emin Cemayel'i desteklemeyi sürdürüyordu. İşte bu nedenle birçoklarına göre 1958'deki çok uluslu güç, çözümün bir parçası olarak değil -Cemayel iktidarını ve israil çıkarlarını koruyan- sorunun bir unsuru olarak görülüyordu.

1982 yılı Şii siyasetinde bir dönüm noktasını gösteriyordu. Şii topluluğu, israil'in işgaline ilave olarak EMELin kendi içindeki bölünmesine, popülist Şii hareketler ve siyasetin radikalleşmesine ve bununla da EMEEin Şii siyasal eylemciliğine yönelik esaslı itirazına tanık oldu. Nebih Berri, 1982 İsrail işgalinden kısa süre sonra diğer dinî gruplarla ittifak anlamına gelen Ulusal Selamet Komisyonu'na katılmayı kabul edince eski bir öğretmen ve EMEl’in Komuta Konsey üyesi olan Hüseyin Müsavi, Nebih Berri'nin liderliğine meydan okudu. Müsavi, Berri'yi İsrail ile işbirliği yapmakla suçladı ve çok-dinli bir devlet kurmayı amaçlayan seküler milliyetçi hedefini reddetti. Örgütten ayrılarak Bekaa Vadisindeki Baalbek'e çekilerek Humeyni iran'ından ciddi biçimde etkilenen ve Lübnan'da Islâmî bir devlet kurmaya gönül veren militan bir örgüt olan Islâmî EMELİ burada kurdu. Baalbek zaten

34. Robin Wright, "Lebanon," Shireen T. Hunter, der., The Politics ojlslamic Revi-valism (Bloomington: Indiana University Press, 1988), s. 66.

iranlı ve militan Şii eylemciliğinin merkeziydi. İsrail işgalinden sonra İran, direnişe yardımcı olmaları için 1500 devrim muhafızını Lübnan'a göndermişti. Burada Iran devriminin izinden giderek ortaya çıkan ancak sadece 1982 israil işgaline gösterdiği tepkiyle göze çarpan, iran'dan ilham alan radikal Şii örgüt Hizbullah'a eğitim ve destek sağlamışlardı.35

EMEL ve İslâmî EMELin aksine, Hizbullah'ın liderliği din adamları ve cami merkezliydi. Iran yanlısı genç Lübnanlı Şii din adamları, gevşek örgütlü bir milis ağında, genç insanları ve meslek sahiplerini yönlendirdi. Bu din adamlarının çoğu, 60'lı ve 70'li yıllarda hem İslâmî tedrisat ve hem de militan İslâmî düşüncenin merkezi olan Irak'ta, Necef'te eğitilmişti. Muhsin El-Hakim ve Bakır es-Sadr ileri gelen Iraklı ayetullahlardandı ve sonradan 1965'te Ayetullah Humeyni de bunlara katılmıştır. Lübnanlı talebeler, Necef'e tahsil için Şii dünyasının her yerinden gelen meslektaşları ile yan yana Batının akınına karşı koyan ve milliyetçilik ve komünizme karşı Islâmı bir alternatif olarak yerleştiren ideolojik dünya görüşünü işte burada öğrenmişlerdi. Kıdemli din adamları islâm devleti, hukuku, ekonomisi ve devrimi gibi konularda yazılar yazıyor ve dersler veriyordu. Ayetullah Humeyni, islâm devleti ve dinî yönetimin yapısı hakkındaki derslerini 1970'de Necef'te vermişti. Verildiği sırada bu dersler hemen hemen hiç takdir edilmemiş ancak 1979'da devrim sonrası İran'da gerçeğe dönüştürülen bu derslerdeki fikirler Lübnan'daki çoğu Şii için bir rehberlik ve ilham kaynağı olmuştur.

Humeyni ve İran, Lübnanlı genç Şii din adamlarının çoğu için ruhani ve parasal kaynak haline gelmişti. Ayetullah Humeyni'nin resim ve posterleri, ev, cami ve sokak duvarlarına asılıyor ve yürüyüş ve toplantılarda taşınıyordu. Humeyni'nin konuşmaları ve ya-

35. Hizbullah'ın kaynağı konusunda uzmanlar birbirlerinden farklı düşünmektedir. Onun başlangıcı olarak ağırlıklı tarih 1982 iken, Marius Deeb bu tarihi daha erkene alır. Bkz. Marius Deeb, Militant îslamic Movements in Lebanon: Oriffns, Social Basis, and Ideology, toplantı tebliğleri (Washington, D.C.: Cen-ter for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1986), s. 13-14.

zıları siyasal demeç ve söylevlere kaynaklık ediyordu. Musa es-sadr'ın fotoğrafı EMELin çıkardığı gazetenin başlığına egemen olurken, Humeyni'nin görüntüsü de Hizbullah'ın Sözleşmesini süslüyordu. İran'daki gibi kadınların çoğu örtünüyor, erkekler ise Hz. Peygamber'in sünnetine uyma çabasıyla, İslâmî kimliğin bir işareti kabul edilen sakal uzatıyordu, iranlı yetkililerin Lübnan'a yaptıkları ziyaretler gibi Hizbullah'ın liderleri de düzenli olarak İran'a gidiyordu, iran'ın Şam büyükelçiliği (Suriye, iran'ın müttefiki olan birkaç ülkeden biriydi), iran'ın siyasal şiddete verdiği (eğitim, para ve silah), örgütleme ve koordinasyon merkezi olmuştu. İran, Hizbullah'ın askerî operasyonları için eğitim imkânı, parasal destek ve sosyal hizmetler sağlıyordu. Tahminlere göre, 1987'de İran'ın sağladığı yardım ayda 10 milyon dolara kadar yükselmişti. Yeni bir kutsal mücahitler kuşağını eğitme ve beyinlerini yıkamada İran'dan gelen kaynak malzemeler kullanılıyordu. Bu sırada Hizbullah, yeni konutlar, okullar, hastaneler, klinikler ve süper-market kooperatifleri ile savaş mağdurları için eğitim bursu ve parasal yardımı içeren etkileyici bir sosyal program vasıtasıyla, yeni destekçilerin kafa ve kalplerini kazanıyor, diğerlerinin de bağlılıklarını sürdürmelerini sağlıyordu. Bazı raporlardaki tahminlere göre Hizbullah 40 binden fazla öğrenciye burs temin etmiştir.36

Hizbullah'ın liderlik ve örgütlenmesi

Örgütlenme bakımından Hizbullah'ın, bir partiden ziyade gevşek bir ideolojik örgüt yapısı vardı. EMELin tek bir liderle özdeşleşme ve sabit üyeliğe dayalı siyasal örgütlenmesinin aksine Hizbullah, çevrede, köylerde, Beyrut, Bekaa Vadisi ve Güney Lübnan kasabalarına dağılmış benzer anlayışta olan grup ve milislerin bir konfederasyonu şeklindeydi. 80'lerin ortalarına gelindiğinde Hizbullah, İslâmî EMEL, Cündullah (Allah'ın Ordusu), Hüseyin'in Ölüm Mangası ve Devrimci Adalet Örgütü ve el-Cihad gibi

36. Shimon Shapira, "The Origins of Hizbullah", Jerusalem Quarterly 46, 1988: s. 130.

devrimci örgütleri de kapsıyordu. Tümünün hedefi ve gündemi ortaktı: Lübnan devletini yıkmak ve yerine bir İslâm devleti kurmak; Humeyni ve İran'ı taklit edilecek bir model olarak benimsemekti. Düşmanlarının Lübnan hükümeti ve ülkedeki diğer dinî gruplar ile Amerika, Fransa ve Suudi Arabistan ve Kuveyt gibi Batı yanlısı Arap hükümetleri olduğu; cihad, şehidlik ve kendini feda ederek "Allah'ın düşmanlarının" yok edilmesinin dinî bir görev olduğu inancı hepsince paylaşılıyordu. (Örgütlenme yapısında) birden çok lider vardı Bu liderler ortak girişimlerde işbirliği yapıyorlar ve aynı zamanda kendi başlarına da hareket ediyorlardı. Din adamları ve milislerden oluşan Yüksek Danışma Konseyi ile bölgesel konsey ve komitelerin teşekkülü Hizbullah'ın örgütlenme yapısını daha planlı hale dönüştürdü. Buna rağmen Hizbullah'ın örgütlenme biçimi katı yapılı değil, daha ziyade bir şemsiye örgüt şeklinde sürdü.

Hizbullah'ı kimin idare ettiği konusunda çok şeyler yazıldı ancak burada çok sayıda fraksiyon ve hizbi kapsayan ortak liderlik ile karşı karşıyayız. İran bile böyle bir çevrede komuta ve emretme metodundan çok ikna yöntemini kullanmak zorundadır. Bir başka deyişle, İran ile ilişkilerine rağmen Hizbullah'ın içindeki kliklerin önemli ölçüde hareket . özgürlüğüne sahip olmadığını ifade etmek yanlış olur.37

Zaman içinde Abbas el-Musavi (1992'de öldürüldü), Subhi et-Tufeyli, Ragıp Harb ve özellikle Muhammed Hüseyin Fadlallah gibi kıdemli liderler ortaya çıkmıştır. Şeyh Fadlallah (1935 doğumlu), belki de şöhreti ve bağlıları ülke sınırlarını aşan bir din alimi ve en önemli Şii din adamıdır. Lideri ve hatta bir üyesi bile olmadığını dile getirse de yaygın ve kuşkusuz Hizbullah'ın manevi rehberi olarak görülmektedir. 38 Necef'te doğmuş ve öğre-

37. Augustus Richard Norton, "Lebanon: The Internal Conflict and the Iranian Connection," John L. Esposito, der., The Iranian Revolution: Us Global Impact (Miami: Florida International University Press, 1990), s. 23.
38. Birçok bilim adamına zıt olarak Marius Deeb Hizbullah'm dinî ve politik lideri kadar Fadlallah'a da dikkat çeker. Bkz. Marius Deeb, "Shia Movements in Lebanon," Third World Quarterly, s. 693.

tim görmüş, 1966'da anayurdu Lübnan'a gelerek kısa sürede önemli bir din otoritesi olarak kendini kabul ettirip şöhrete ulaşmıştır. Yetenekli bir hatip olarak Beyrut'taki camiine büyük kalabalıkları çekmektedir. Aslında bir din alimi olmasına karşın Lübnan'daki iç savaş deneyimi ve İran devrimi siyasal eylemciliği kabullenmesini etkilemiştir.39 Ayetullah Humeyni, Musa Sadr ve diğer eylemci Şii liderler gibi Fadlallah da geleneksel din alimliğini siyasal eylemcilik ve sosyal reformu vurgulayacak biçimde İslâm tarihini etkin olarak yeniden yorumlanmasıyla birleştiriyor: "Müslümanlar olarak siyaseti tüm hayatımızın bir unsuru olarak görüyoruz çünkü Kur'an ilahi bir vazife olarak adaletin kurulmasını önemle belirtir... Bu manada müminlerin siyaset yapması bir tür ibadettir. "40 Fadlallah bir taraftan çok ciltli bir tefsir kaleme almış, diğer yandan da Mantığın Gücü Olarak islâm ve îslâmi Direniş başlıklı kitapları yazmıştır. Mesajı, Şiilerin ezilen konumları karşısında susmayı reddeder ve sosyal adaletsizliğe karşı mücadeleyi destekler: "Müslümanlar, bilgisi imansızlığın Şeytanî güçlerine karşı Islâmın nihai zaferini güvence altına alan din adamlarının, ulemanın, rehberliğinde bir 'İslâm devrimi"ni başlatmak üzeredir."41

Fadlallah bir eylem adamıdır ancak herhangi bir siyasal rolü olduğunu kabul etmez: "Ben, Müslümanlar ve gayr-i müslimler için çalışan toplumun bir hizmetçisiyim. Sünni Müslümanlar arasında bile taraftarlarım var çünkü İslâm hakkında, bir adalet ve özgürlüğü kurma hareketi olarak konuşuyorum."42 Her zaman takip edilmese de tavsiyeleri alınır, çoğu kez Hizbullah ve bağlantılı grupları savunur. Fadlallah'ın söyledikleri ile Hizbullah'ın yaptıkları arasında çelişki ve uyuşmazlık görüldüğünde bunun ne kadarının özgün farklılıktan, ne kadarının Fadlallah'ın ikiyüzlülüğünden kaynaklandığını anlamak zordur.
39. Martin Kramer, "Muhammad Husayn Fadlallah," Orient 26:2 (1985): 147- 48.
40. The Middle East, Temmuz 1989, s. 13.
41. Ibid.
, '
42. Ibid.

Hizbullah'ın Islâmî devrim eğilimi, EMELin daha yenilikçi ve milliyetçi duruşundan ideolojik olarak farklılık gösterir. Hizbullah Islâmî bir devlet talep ederken, EMEL Lübnan'ın bütünlüğüne saygı göstermeye devam etmiş ve iktidarın daha adil paylaşıldığı çok inançlı bir devlet kurulması yönünde çaba harcamıştır. Hizbullah'ın dinî liderliği, aşırı Islâmî görüntüsü, iran'la yakın bağları, ve "imam Humeyni'nin yolu" kültüne yakınlığı, EMELin dinî olmayan, Batı eğitimli liderliği ve ılımlı imajı ile çelişir. Hizbullah daha evrensel, uluslararası ve bilinçli olarak Islâmî bir eğilimi benimserken EMEL nerdeyse sadece ulusal çıkarlara odaklanmakla yetiniyor. Allah'ın Partisi anlamı taşıyan Hizbullah'ın adı, bu teşkilatın Lübnan'ı aşarak bütün Müslümanları kapsayan bir hareket olduğu imajını veren ulus aşırı (transnational) kimliğine işaret ediyor. Humeyni'nin iran'daki hareketi gibi bu da kendisini evrensel Islâmî devrimin bir unsuru olarak görüyor ve Filistin'in bağımsızlığı gibi pan-Islâmist (İslâm birliğini savunan) davaları destekliyor.43 Hizbullah ve EMELin Filistinlilerle ilişkilerini karşılaştırılmasında Şeyh Fadlallah'ın yorumları, Hizbullah'ın daha evrensel veya pan-Islâmist kaygıları ile EMELin daha dar milliyetçi amacı arasındaki farkı gözler önüne serer: "Hizbullah'ın taktiği, İsrail'in Filistin'deki varlığının gayrımeşru olduğu üzerinde ısrarla duran bir cihad stratejisidir... EMEL ise yegane görevinin sadece güney Lübnan'ın bağımsızlığa kavuşturulması olarak görüyor olabilir".44

Hizbullah ile EMEL arasındaki sürtüşme

İran'daki eylemciler gibi Hizbullah da baskı ve adaletsizliğe karşı cihad hizmetinde bulunmada şehitlik ve özveri, kendini kurban

43. "Iran Clamps Down on Hizbullah," Christian Science Monitör, 10 Ekim 1989, s. 3.

44. James P. Piscatori, "The Shia of Lebanon and Hizbullah: The Party of God," Christie Jennett ve Randal G. Stewan, bkz., Politics of the FuLure: The Role oj Sodal Movements (Melbourne: Macmillan, 1989), s. 301.

etme şeklindeki Şii öğretilerini kullanmıştır. Bu taktik zaman zaman Batı ve israil hedeflerine yönelik korkunç intihar ve arabalı bomba saldırısı biçimine dönüştü 1983-84 döneminde Amerikan büyükelçiliği, Fransız ve Amerikan askeri karargâhı ve ticari faaliyetlerini hedef alan bir dizi intihar saldırısı düzenlenmişti. Ekim 1983'te, Beyrut'un kenar mahallelerindeki kışlalarının bombalanması sonucu Amerikan Deniz Kuvvetlerine bağlı 250 asker hayatını yitirmişti. Benzer şekilde 1983'ten 1985'e kadar İsrail güçleri de hedef alınmıştı. Çok Uluslu Gücün ayrılması ve israil güçlerinin güney Lübnan'daki güvenlik kuşağına çekilmesi Şii hak ve çıkarlarının en etkin savunucusu olarak Hizbullah'ın imajını güçlendirmişti.

Hizbullah'ın güç kullanımı ve başarısı, gitgide artan bir şekilde Şiilerin kafa ve kalplerini kazanma yarışında olduğu EMEL üzerinde ılımlılığı terk etmesi ve militanlık ve etkinliğini kanıtlaması konusunda sürekli baskı kuruyordu. EMELin 1982'de bölünmesi ve Hizbullah gibi radikal örgütlerin öne çıkması, Şii çıkarlarının savunucusu olarak EMELin öncülüğünü sarsmıştır. İki grup arasındaki ideolojik ve siyasal farklılıklar sürtüşme ve silahlı çatışmaya, ortak bir düşmandan çok sık sık birbiriyle savaşmaya sürükledi.

EMEL, Batı ve israil karşıtı tutumunda Hizbullah ve onunla ilintili gruplardan ayrılıyordu. Berri yeşil kart sahibi olduğu, eski eşi ve çocuklarının ikamet ettiği Amerika'ya düzenli olarak yolculuk ediyordu. EMELin politikası, Amerikan siyaseti ve israil müdahalesi endişesine odaklanmıştı. Bu tutum, Hizbullah'ın sınırsız Amerikan karşıtlığı ve "Amerika'ya ölüm" sloganlarıyla bariz bir şekilde çelişiyordu. 1985'te TWA 847 uçağının kaçırılması, adam kaçırma, rehine alma ve özellikle 1989'da BM barış gücünde görevli Albay William R. Higgins'in kaçırılıp öldürülmesinde EMEL, radikal İslamcılarla uyuşmazlığa düşmüştü. Berri, TWA yolcularının serbest bırakılması için uğraşmıştı. BM varlığını (Amerika ve İsrail) yabancı müdahalesinin bir başka biçimi olarak gören Hizbullah'ın tersine EMEL, güney Lübnan'daki is-

tikrarın yeniden kurulması için BM varlığını gerekli görüyor ve güvenliğini garanti almaya çalışıyordu. Higgins'in kaçırılması batı Beyrut ve güney Lübnan'da denetimi ele geçirmek isteyen EMEL ve Hizbullah milisleri arasında şiddetli çatışmaları tetiklemişti. İran'ın müttefiki olmasına karşın Suriye, giderek EMEL'e destek vermeye başladı çünkü Hizbullah'ın bir islâm devleti kurulması çağrısı Lübnan'daki Suriye üstünlüğünü tehdit ediyordu/ EMEL ve Hizbullah arasındaki ayrılıklar Lübnan iç savaşı sona erene dek sürdü. EMEL, Suudi arabulucuğuyla imzalanan ve (Başkan Maruni kalmakla birlikte) iktidarın daha eşit dağılımını sağlayan Taif Anlaşması'nı kabul ederek diğer dinî gruplara katılırken, Hizbullah anlaşmayı reddedişindeki sertliğini sürdürdü. Lübnan'da barışın tekrar sağlanması ve İran ile olan ilişkisindeki değişimler Hizbullah'ın gücünü çarpıcı ölçüde etkiledi. Ayetullah Humeyni'nin ölümü ve Iran-Irak savaşının sona* ermesiyle, İran hükümeti, iç gelişmeler ve uluslararası ticaretin önemini belirterek önceliklerini değiştirdi, iran'ın yeni başkanı Haşimi Rafsan-cani, İran devriminin şiddet ihracına verdiği desteği keserek daha pragmatik ve daha az kavgacı bir dış politika takip etti ve rehine alınması olaylarını kınadı. Hizbullah'ın İran'dan aldığı yardım önemli ölçüde azaldı ve giderek tecrit oldu. Aynı zamanda Suriye de, elindeki rehineleri bırakması için Hizbullah'a baskı yapmaya başladı. Soğuk Savaşın bitimi ve Sovyet himayesini kaybetmesi üzerine Suriyev terörist imajından sıyrılma ve Batıyla ilişkilerini güçlendirme arayışına girdi.

Mısır'da olduğu gibi sosyo-politik gerçekler Lübnan'da birkaç Islâmî hareketin doğmasına neden oldu. Zengin ve yoksul kesimler arasındaki eşitsizlik ve Şii

kütlenin kenara itilmesi, Şiiler arasında hem yenilikçi hem de devrimci hareketlerin ortaya çıkmasını sağlayan verimli bir zemin oluşturmuştur. İran, ironik biçimde hem EMEL hem de Hizbullah'ın oluşumunu etkilemiştir. EMEL, kökenlerini ve ilhamını Musa Sadr'a borçludur, Hizbullah ise teorik ve parasal bakımdan Ayetullah Humeyni'ye teşekkür borçludur. Ancak, ortak zeminlerine karşın EMEL, kurulu devlet
düzeni içinde yenilik yolu takip etmiş, Hizbullah ise geçmişi reddetmiş ve kendi Islâmî düzen anlayışını uygulamaya koymaya çabalamıştır. Silahlı çatışmanın aleyhinde olmamakla birlikte EMEL, Batı ile ilişkileri geliştirmeye özen gösterirken Hizbullah "Büyük Şeytan'ı" reddetmiş ve taleplerini şiddet ve terörizm vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalışmıştır.

Kuzey Afrika'da (Mağrip) İslâmî siyaset

80'li yılların büyük kısmında dünyanın dikkati İran, Libya, Humeyni ve Kaddafi üzerine yoğunlaşmış, İslâmî dirilişle ilgili pek az araştırma Kuzey Afrika'yı ciddiye almıştır. Gerçekten de çoğu insanın gözlemi şöyleydi: "(islâmî diriliş) Orta Doğu'da meydana gelebilir ama Frankofon (Fransızca konuşulan ülkelerde) ve Fransız hayranı Kuzey Afrika'da, Cezayir, Tunus ve Fas'ta asla." Bu ülkelerin baskıcı rejimleri islâmî partileri ve siyasal örgütleri yasaklamıştı. Anayasasında Islâmiyeti anmakla birlikte Cezayir esasında, seküler eğilimli bir liderliğin sıkıca denetim altında tuttuğu katı bir sosyalist devlet sayılıyordu. Habib Burgiba yönetimindeki Tunus da modern ve Batı eğilimli bir devletti. Burgiba, modernleşme çabası arayışındayken alenen Ramazan orucunu bozmuş ve çok kadınla evliliği (sadece sınırlamakla yetinmeyip) yasaklamıştı. Güçlü Batı eğilimi ve bütün muhalefeti üzerinde kurduğu sıkı denetim ile Fas lideri Kral Hasan ise siyasî meşruiyetine dini bir boyut ekleme konusunda başarılı görünüyordu.

Ancak 80'lerin sonlarında seçmenlerin siyasal görüşleri gösterdi ki Tunus ve Cezayir'deki başlıca muhalefet İslâmî bir mahiyette idi: Tunus'ta islâmî Eğilim Partisi (IEP) ve Yenilik Partisi (YP), Cezayir'de İslâmî Selamet Cephesi. Siyasal bir parti olarak faaliyeti (aday göstermesi, seçimlere katılması) yasaklanmasına rağmen IEP üyeleri, hükümet kontrolünde Nisan 1989'te Tunus'ta yapılan genel seçimlerde yüzde 17, bazı kentsel bölgelerde ise yüzde 40'a varan oy almıştı. İslâmî Selamet Cephesi'nin bir yıl gibi bir zaman içinde yasaklı bir parti olmayı geride bırakıp

şaşırtıcı yükselişi, 1990'da yerel seçimlerde oyları silip süpürmesi ve hemen akabinde de 1991'de parlamento seçimlerindeki başarısı Cezayir ve hatta islâm dünyasının büyük kısmını sarsmıştı.

islâm dünyasının çoğu yerinde olduğu gibi Kuzey Afrika'daki Islâmî hareketler de yeni ve modern bir İslâmî örgüt biçimi geliştirdi. Milliyetçi mücadelede aktif rol alan sufi hareketler (tarikatlar) ve ulema cemiyetlerinin aksine, çağdaş eylemci Islâmi örgütlerin daha ziyade dinî olmayan bir liderliği vardı, bu hareketler kent merkezliydi. Bir taraftan geleneksel meslek mensuplarını (tüccarlar ve zanaatkarlar) kendine çekerken asıl itibariyle öğrenciler ve eğitimli uzmanlar arasında serpiliyorlardı. Oluşum döneminde bu örgütlerin çoğu, özellikle çağdaş Islâmî eylemciliğin öncüleri, Mevlana Mevdudi, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup'tan etkilenmişlerdi. Buna ilaveten Ibni Hazm ve Ibni Teymiyye gibi Müslüman yenilikçilerin ve aynı zamanda Malik Binnebi ve Bin Badis gibi 20. yüzyıl eylemci ve milliyetçi Müslüman liderlerin görüşlerinden yararlanmışlardı, islâm dünyasının diğer bölgelerindeki emsalleri gibi, hükümetlerinin izin verdiği yerlerde son yıllarda çeperden merkeze taşınmışlardı; şimdi seçimlere katılmakta ve toplumun ana gövdesinde yerlerini almaktadırlar. Ekseriyeti, iktidara gelmek için şiddete başvurmaktan çok sistem içinde faaliyet göstermeyi desteklemektedir.

Mağrip ayrıca, Islâmî hareketlerin çoğunun gelişiminin kusursuz bir örneğini önümüze koyar. Bu bölgedeki Islâmî hareketler, siyasal olmayan küçük çaplı Kur'an veya dinî-kültürel yenilik cemiyetleri konumunu aşarak, modern toplumsal hareketler ve siyasal liberalleşme, istihdam, daha nitelikli hizmet, hükümetin dürüstlüğü, insan hakları, refahın daha adil biçimde dağılımı gibi popülist

davaları benimseyen ve Arap-Islâmî kültürel kimliğini daha önemle vurgulayan geniş katılımcı siyasal partiler veya örgütler gibi faaliyet göstermeye başladı. Şimdi hareketler kurumsal ve fikrî bakımdan gelişmiş ve deneyimli, eğitimli ve orta sınıf mensubu birinci ve ikinci kuşak üyeleri kapsıyor. Aynı zamanda liderlik kadrosu ve diğer tabakalardaki üyeler dini, eğitim

düzeyi ve siyasal eğilim -muhafazakâr ve yenilikçi, ılımlı ve militan- bakımından farklılıklar gösteriyor. Tunus'taki Islâmî Yöneliş Hareketi, Mağrip'deki Islâmî hareketlerin yapısını ve radikalleş-menin tehlikelerini göstermektedir.

Tunus ve İslâmî hareketler

Tunus, tarihinin büyük bölümünde, 1957'deki bağımsızlığından 1987'ye kadar, tek bir idareci tarafından yönetildi. Bu idareci, Tunus'un milliyetçilik mücadelesinin "Büyük Savaşçısı" Habib Bur-giba idi. Bütünüyle laik bir devlet kuran Türkiye'nin Atatürk'ü hariç, Habib Burgiba diğer Müslüman idarecilerden daha çok Tunus'ta, kararlı bir şekilde Batı yanlısı ve seküler bir modernleşme süreci başlatmış ve hem Fransa hem de ABD'nin değerli bir dostu olmuştur. Resmi ve elit bir Fransız hayranlığı kültürü Tunus'un Arap-Islâmî mirasını gölgede bırakmıştı. Arapçadan ziyade Fransızca devlet ve yüksek eğitimin, elit kültür ve toplumun resmi dili olmuştu. Burgiba, Islâmiyetin mevcudiyetini ve etkisini itinayla kısıtlamıştı. Bağımsızlığından kısa süre sonra Tunus, laik Türkiye hariç diğer tüm islâm ülkelerinden daha ileri giderek çok kadınla evliliği basitçe kısıtlamaktan da öte yasaklayan Medeni Kanunu (1957) çıkardı. Burgiba'nın din ve modernleşmeye yaklaşımının ve onun Batı değerlerini içten kabulünün daha simgesel yansıması, Şeriat mahkemelerinin feshedilmesi, kadınların başörtüsü takmasının yasaklanması, Ramazan ayında, ulusal televizyonda bir bardak portakal suyu içerek işçilerin oruca aldırmamalarını sağlamaya çalışmasında görülebilir. Burgiba, ulusal üretkenlik ve ekonomik gelişmeyi etkilediği iddiasıyla gündüz vakitlerinde oruç tutmanın zararlı etkilerini kötülüyordu. Kuzey Afrika ve İslâm dünyasının meşhur eğitim merkezi Zeytuna kapatılmıştı. Diğer bir çok islâm ülkesinde devletin ulemayı kendi safına çekme politikası yerine, Tunus'ta ulemanın gücü zayıflatıldı. Burgiba'ya göre islâm, geçmişi temsil etmekteydi; çağdaş bir istikbal için Tunus'un yegâne ümidi Batı idi. O halde

uzmanların vardıkları şu sonuç şaşırtıcı değildi: "Tarihî olarak Arap ülkelerinin en açığı ve Akdenizlisi Tunus'un İslâmî bir dirilişin mekânı olması mümkün değildir. "45

Tunus'un başlıca Islâmî örgütü, Islâmî Yöneliş Hareketi veya bugün bilindiği şekliyle Uyanış Partisi'nin (Hizbu'n-Nahda), kuruluşundan geçirdiği önemli değişimlere kadar gelişim evrelerinin her döneminde, Islâmî hareketlerin, bireysel hayatlara, toplumsal şartlara ve hükümetin siyaset ve eylemlerine karşı bir tepki olarak büyüdüğü apaçık görülebilir. Hareketin olağanüstü lideri Raşid Gannuşi'nin hayatı, kendi kuşağının çoğu eylemcilerinin hayatına benzer:

1. Geleneksel ve modern eğitim, ancak Fransızca değil Arapça'ya bariz bir önem verme.
2. Gençlik coşkusu ve Cemal Abdün Nasır'ın Arap milliyetçiliği hareketine katılım.
3. 1967 savaşındaki Arap yenilgisinin Arap milliyetçiliğini gözden düşürmesiyle başlayan kimlik bunalımı ve akabinde gelen düş kırıklığı.
4. Arap milliyetçiliğinden yüz çevirme ve İslama dönüş, özellikle de varlığını Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Mevdu-
: di'ye borçlu ideolojik dirilişçi dünya görüşüne dönüş.
- ?
5. Batı kültür ve değerleriyle doğrudan yüzleşmesine son derece olumsuz bir tepki ve Fransa'da okuduktan sonra kendi
;. Arap-İslâmî geleneğine tekrar sahiplenme.

6. Mısır'da el-Benna ve Kutup, Pakistan'da Mevdudi, modern dönemde ise Fas'ta Abdüsselam Yasin, Cezayir'de Abbas Medeni ve Sudan'da Hasan Turabi örneğinde olduğu gibi hoca-eylemci olarak çift yönlü bir liderlik rolü üstlenme.
7. Duruşu ve stratejileri yerel deneyimlerce belirlenen dış kaynaklı eylemcilerin sınırlı uygunluğunun farkına varma ve bu nedenle Islâmî mesaj ve ideolojinin yerelleştirilmesi gerektiğini kavrama.
45. Fred Halliday, "Tunisia's Uncertain Future," Middle East Report, Mart-Nisftn 1990, s. 25.

8. Mısır kökenli Müslüman Kardeşler hareketi eğiliminden çok . : Tunus merkezli bir harekete dönüşüm; Kutup'tan ilham alan militan eylemcilikten daha pragmatik, ılımlı ve kapsayıcı bir eylemciliğe geçiş.
Gannuşi'nin yükselişi ve Islâmî hareketin gelişimini, 70'li yılların başındaki gelişmeler şekillendirmiştir. Ortada bir çok neden ve etken vardı: 1967 savaşındaki yenilginin kalıntıları, milliyetçi Arap düşüncesinin saygınlığını yitirmesi; hükümetin sosyalist gelişme programının (özellikle 1962'den 1970'e kadarki zirai arazilerin ortak kullanıma açılması siyaseti) başarısızlığından kaynaklanan aşırı işsizlik oranı ve yiyecek-içecek kıtlığı; 1978 genel grevleri ve gıda başkaldırısı; İslâm ve Mısır'daki Müslüman Kardeşler ve Pakistan'daki Cemaat-i Islâmî gibi Islâmî hareketlerin Müslümanların siyasal hayatlarında tekrar ortaya çıkması, Suudi Arabistan ve Libya'nın İslâm dünyasındaki etkinliklerini artırmak için petrol gelirlerini kullanması; ve İran devrimi.
60'larda takip ettiği sosyalist politikaların başarısızlıklarıyla arasına mesafe koymak endişesiyle Tunus hükümeti, 70'lerde siyasal ve ekonomik liberalleşme politikası başlatmış ve Tunus'un Arap-İslâmî kimliğini diriltmeye daha fazla ilgi göstermeye başlamıştı. Kültürel derneklerin kurulmasında ve özellikle de Tunus'un saygın Zeytuna Camii bünyesinde oluşturulan Kur'an Muhafaza Derneği, ve Islâmî dirilişin gelişmesine katkı yapan lise ve üniversitelerdeki Islâmî eğilimli öğrenci grupları bu kimliğin yeniden ileri sürülmesini yansıtıyordu.
Mısır'daki Müslüman Kardeşler de Islâmî kimliğe yeniden sahiplenişi ideolojik olarak fazlasıyla etkilemişti. Hasan el-Benna, Seyyid Kutup, Muhammed Kutup ve Muhammed el-Gazali gibi Müslüman Kardeşler hareketi mensuplarının kitapları kolayca bulunuyordu ve bunların Tunus'ta doğmaya başlayan Islâmî hareket üzerinde etkisi kuvvetliydi.
Raşid Gannuşi popüler bir vaiz, hoca ve gençlik lideri olduğunu kanıtlamıştı. Gannuşi, cami cami dolaşırken vaazlarına yoksul işçi sınıfı mensubu büyük kalabalıkları topluyor ve Kur'an Muhafaza Derneği'ndeki haftalık tartışmalara kendi okulunun öğrenci-

lerini çekiyordu. Dernek, Tunus'un Arap-İslâmî kimliğini yüceltmeyi amaçlıyor ve hükümetten destek alıyordu. Öyle ki, siyasal olmayan bir dernek olduğu sürece de Burgiba bu derneği, solcu eleştirmenlerine karşı şaşırtmaca olarak yararlı buluyordu.
Gannuşi'ye göre eğitim, vaaz ve derneğe katılım, Tunus'un Arap-İslâmî kökenlerini ve uygarlığını yeniden inşa etme misyonunun birbiriyle bağlantılı yönleriydi. Kendisinin ve seçkin sınıflardan olmayan bir çoklarının deneyimi, Tunus'un kökleşmiş kimlik krizini ve zayıflık kaynağını yansıtıyordu.:
"Kendimizi ülkemizde yabancı gibi hissettiğimizi hatırlıyorum. Ülkemizin Fransız kültür ve kimliği ile şekillendirildiğini görürken, Müslüman ve Arap olarak eğitiliyorduk. Üniversite tümüyle Batılılaştırıldığı için daha ileri eğitim yolları bize kapalıydı. Bu aşamada eğitimini Arapça sürdürmek isteyenler Ortadoğu'ya gitmek zorunda kalıyordu. "46
Gannuşi'nin vaaz ve yazıları büyük ölçüde Mevdudi, Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve kardeşi Muhammed Kutup, Malik bin Nebi ve Muhammed İkbal gibi Müslüman eylemci-alimlerin yorumlarına ve ideolojik dünya görüşlerine dayanıyordu. Mesaj, Tunus toplumunun siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel geri kalmışlığının; ahlaken müflis ve bunalımların işgalindeki Batı toplumuna bağlılık nedeniyle yaşanan kimlik kaybı ve ahlakî yozlaşmanın kınamasını ve yeniden İslama dönüşü ifade ediyordu. Suçlular Batı, Burgiba hükümeti ve Tunus'un Batılılaşmış seçkinleri ile hükümetin kendi safına aldığı, dinamik değil miskin bir İslâm telkin ettiği için geleneksel dinî kurumdu. Gannuşi Tunus, İslâm dünyası ve

hatta Üçüncü Dünya için tek umudun İslâm olduğuna inanıyordu. Ne var ki 1970-78 arası dönemde Islâmî hareket ve mesajı öncelikle toplumdaki dinî-kültürel değişimle ilgisini sürdürdü. Gannuşi ve aralarında hukukçu ve ey-

46. "Nobody's Man-but a Man of islam," in The Movement ojhlamic Tendency: The Facts (Washington, D.C.: özel basım, 1987), s. 80. Abdehvahhab EI-Effen-di'de benzer yorumlar ortaya çıkar, "The Long March Forward," Incjuiry, Ekim 1987, s. 50.

lemci Abdulfettah Mourou'nun da bulunduğu küçük bir meslektaşlar grubu Kur'an Muhafaza Derneği'nde amaçlarını gerçekleştirmeye çalışıyordu. Dernek resmen siyasî olmayan dinî-kültürel bir hareket olduğu için hükümet için hemen hemen doğrudan bir tehdit teşkil etmiyordu. Derneğin resmi tartışmaları ve faaliyetleri, Gannuşi ve meslektaşları arasında doğan siyasal bilinçlenme ve entelektüel siyasallaşmayı gölgeliyordu.

70'lerin sonlarında Tunus'taki iç gelişmeler ve İran'daki olayların etkisiyle, Islâmî hareketin kademeli bir şekilde siyasallaştığı görüldü. İslâm dünyasının hemen her yerinde olduğu gibi 1978-79 dönemi Tunus'taki İslâmî hareketin tarihi açısından da bir dönüm noktası olmuştur. 1978 ocak ayında protesto gösterilerini acımasızca ezmek amacıyla Burgiba'nın askeri güç kullanması ve akabinde 1979'da İslâm devriminin İran'daki zaferi, Tunus'un batılılaşmış seküler toplumunun başarısızlıklarını göstermiş ve bir çoklarında bir İslama dönüş coşkusu uyandırmıştır. Hükümet ile Tunus İşçileri Genel Sendikası (TİGS) arasındaki sürtüşme 26 Ocak 1978'de genel grev ile sonuçlanmış, bu sırada çok sayıda kişi hükümet güçlerince öldürülmüş ve yaralanmıştır. Bazılarına göre Tunus'taki işçi sendikası Afrika ve Arap dünyasındaki sendikaların en güçlülerinden biri sayılmasına rağmen Gannuşi ve İslâmi hareket sendikayla herhangi bir ilişkiye girmekten kaçınmıştır çünkü sendikal hareketleri temkinle karşılıyorlardı ve ayrıca TİGS, ilkin hükümetteki Destur Partisi'nin ve ayrıca Marksistlerin kontrolündeydi: "Zengin-yoksul çatışması Marksist bir formüldür ve bizim hayat anlayışımızla örtüşmemektedir. Sonradan anladık ki İslâmın da bu çatışma hakkında söyledikleri vardır, buna göre Müslümanlar olarak bu çatışmaya ilgisiz kalamayız. İslâm ezilenleri destekler. "47 İslamcılar, düşünce ve stratejilerini yeniden düşünmek zorunda kaldıklarını fark etmişlerdi, îslâmî Yöneliş Hareketi liderlerinin birinin deyişiyle şu soruyla karşı karşıya gelmişlerdi: "Toplumumuzda meydana gelen bir

47. "Nobody's Man," s. 84.

çok olaydan nasıl oldu da bu kadar kopuk kalabildik? Ve işte bu nedenle toplumda hiçbir rol oynayamadık. "48

Gannuşi ve hareketin önde gelen liderlerinin, 1978 işçi olayları karşısındaki tepkisi, Islâmî hareket içindeki yetişkin kuşak ve hareketin öğrenci takipçileri arasındaki gerilimi, hareketin tarihindeki kritik noktalarında tekrar ortaya çıkacak olan yöntem ve stratejiye ilişkin gerilimi gün yüzüne çıkarmıştı, işçilerin taleplerini destekleyen bir bildiri yayınlanmakla beraber, bu bildiri aynı zamanda şiddeti kınıyordu. Bu yöntem, hareketin daha militan öğrenci destekçilerinin duruşuyla çelişiyordu.49

Tunus'ta kötüye giden şartlar ve Islâmî hareketin siyasal alan dışındaki konumu, Gannuşi ve hareketi, kapsamlı ideolojik söylemlerden öteye gidilmesi gerektiğine ve Islâmın, doğrudan doğruya ve özellikle halkın gerçek günlük siyasal, ekonomik ve toplumsal sorunlarıyla ilintilendirilmesi lüzumuna* inandırdı. İslâm, sadece bir kimlik kaynağı olarak değil, aynı zamanda birey ve toplumun gerçek kurtuluşunun da kaynağı olarak görülmeliydi. Bu yeni duruş islamcıları, Kur'an Muhafaza Derneği'nin siyasal olmayan duruşu ile çatışma noktasına sürükledi: islamcılar, 1978'de katı gericiler olarak kınanıp ihraç edildiler.50 Nispeten küçük bu hareketin dinî-kültürel bir güç olmaktan çıkıp toplumsal-siyasal bir harekete dönüşümü, 1978 işçi isyanlarından bir yıl sonra, Iran devrimini takiben, 1979'da islâm Cemaatinin (Cemaat-i Islâmi) kuruluşuyla resmileşti. ideolojik ve örgütlenme açısından İslamcılar, Mısır ve Sudan'daki Müslüman Kardeşler örneğinden etkilendi. Bunun sonucu olarak daha önceleri benzer düşünceli insanlardan oluşan, kurucu ve kilit liderlerin idare ettiği, grup

toplantıları ve tartışmaları etrafında odaklanan hareket daha planlı, örgütlü, katılımcı, kurallı, ilkeli ve toplumsal eyleme kararlı bir eylemci harekete dönüştü.

48. Ali Laridh ile görüşme, Tunis, 1989.
49. El-Effendi, "Long March," s. 51.
50. Ali Laridh ile görüşme, Tunis, 1989.

İslâm Cemaati, Emiri (lideri) Gannuşi ve seçilmiş bir istişare meclisi kılavuzluğunda ulusal bir hareket olarak kuruldu. Diğer bir çok Islâmî teşkilat gibi bu hareketin de hem kamusal hem de gizli ve özel bir profili vardı. Islâmî hareketin, Tunus'un siyasal ve ekonomik işlerine doğrudan karışarak toplumsal-siyasal bir örgüte dönüşümü popülerliğini artırdı ama aynı zamanda hükümetin baskısına davetiye çıkardı. Gittikçe düşmanlaşan bir rejimde fonksiyonda bulunma gerçeği hareketin hücrelerinin gizli ve eylemlerinin çoğunun da gizlice yapılmasını gerektiriyordu. Gannuşi, Tunus camilerinde siyasal ve ekonomik haklar konusuyla ilintili bütüncül bir islâm mesajı telkin ediyordu. Tunus gençliğinin zihin yapısını ve pragmatik endişelerini doğru bir şekilde belirlemişti:

Bugünün gençliğini ne ilgilendiriyor?... Mutezilenin (eski bir kelam ekolü) Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşleri mi, Kur'an'ın mahluk olup olmadığı tartışması mı? İslâm bu tür yararsız ve verimsiz tartışmalar için mi vahyedilmişti? Öğrencilerimizin, günümüz sorunlarıyla ilgili hiçbir ilgisi olmayan bir dizi ölü konular içeren "İslâm felsefesi" tahsili hakkında neler hissedeceklerini merak ediyorum.... Bu tabutların artık mezarlarına geri konulmasını, bu düzmece sorunların gömülmesini ve -ekonomik, siyaset ve cinsel serbesti gibi- sorunlarımızla ilgilenmeyi teklif ediyorum.51

Tunus'taki camiler toplantılara ev sahipliği yapıyor ve İslâm uğruna mücadelenin, ezilenlerin ve mazlumların dertleriyle özdeşleşen platformlar sağlıyordu. Hareket bu sorunları bildiri, konferans ve 1973'de çıkarılmaya başlanan ve hareketin sosyo-politik mesajını Islâmî açıdan meşrulaştıran yayını el-Marifet'te de ele alıyordu. Özellikle öğrenciler ve işçiler ya üye ya da sempatizan olarak yeni harekete katılıyordu. Gannuşi ve islâm Cemaati doğrudan doğruya, işçi hakları, istihdam, ücretler, yoksulluk, daha sahici ulusal ve kültürel kimliğe karşı Batılılaşma ve si-

51. Zikreden: Linda G. Jones, "Portrait of Rashid al-Ghannoushi," Middk East Report, Temmuz-Ağustos 1988, s. 20.

yasal katılım gibi güncel konular hakkında konuşuyor ve böylece Gannuşi'nin öğrenciyken karşılaştığı "müze Islâmı" yerine yaşayan/canlı islâm sunuluyordu. Gannuşi artık Fransa'da yoksul işçiler arasındaki önceki Müslüman misyonerlik ve sosyal eylemci rolünü gençlik lideri rolü ile birleştirmişti. Harekete katılan üyelerin büyük çoğunluğu kent ve taşra kesimindeki işçi ve ortanın alt sınıfı tabakadan geliyordu. Gannuşi'nin yoksul ve mazlumları savunan siyasal mes'ajı ve toplumsal eylemciliği, İslâm Cemaati hareketinin Tunus İşçileri Genel Sendikası (TİGS) ile birlik kurmasını sağlamış ve sendika yöneticilerinin desteğini almıştır. Hareket aynı zamanda okul ve üniversitelerde de örgütlenmeyi hedefliyordu. Kampüslerde, özellikle bilim ve mühendislik bölümlerinden genç erkek ve kızları kendisine çeken Islâmî öğrenci dernekleri büyümüş ve çoğalmıştı. Islâmî öğrenci dernekleri, laik milliyetçi ve solcu öğrencilerle çatışmalarına rağmen öğrenci siyasetine sonuçta onlar egemen olmuştu.

Nisan 1981'de Burgiba hükümeti Tunus'un tek partili siyasal sistemini kısa süreyle liberalleştirince, İslâm Cemaati, Islâmî Yöneliş Hareketi (IYH) adını taşıyan bir partiye dönüştü. Partinin adı Tunus toplumundaki Islâmî, laik, solcu, vb. gibi) farklı eğilimlerden birini yansıtıyordu. İslâm Yöneliş Hareketi ismi bu adı Sudan'daki emsallerinden alan üniversitedeki Islâmî öğrenci gruplarınca zaten kullanıyordu.

Burgiba'nın partiyi meşrulaştıracak izni çıkarmayı reddetmesine rağmen İYH, laik devlete kafa tutmayı sürdürdü. Partinin gündeminde şu konular yer alıyordu: Tunus'un Islâmi-Arap hayat biçimi ve değerlerinin yeniden gündeme getirilmesi, demokrasinin, siyasal çoğulculuğun, ekonomik ve sosyal adaletin yükseltilmesi.

Burgiba'nın her türlü muhalefete gösterdiği acımasız tepki ve hükümetinin yasakçı politikası çok sayıda Tunusluyu yönetimden soğutmuş ve her ikisi de eşit biçimde uğradıkları baskının acılarını paylaşan dinî ve laik muhalefetin artmasına yol açmıştı. IYH, sadece öğrenci, işçi ve sendika üyesi muhalifleri değil, aynı za-

manda orta sınıfa mensup meslek sahiplerini, profesörler, öğretmenler, mühendisler, hukukçular, bilim adamları ve doktorları da kendi safına çekmede etkili olduğunu kanıtlamıştır.

Islâmî hareketin siyasallaşması, bunu kendi hükümeti için bir tehdit olarak gören Burgiba'yı öfkelendirmişti. Islâmî veya solcu kesimden gelecek eleştiri ve suçlamalara karşı koymak için Burgiba, siyasal olmadığı sürece Islâmî örgütlere hoşgörü göstermişti. Ancak siyasal bir muhalefet oldukça farklı bir meseleydi. İYH'in sosyo-politik gündemi çifte bir meydan okumaydı çünkü bir taraftan işbirliği yapmaya hazır oldukları diğer (laik) muhalefet gruplarının eleştirilerini yansıtıyordu ve daha tehlikelisi hareketin muhalefeti islâm adına yapıyor olmasıydı. Bu meydan okuma islâm dünyasının büyük bir kesiminin bir Islâmî diriliş deneyiminden geçtiği ve çoğu Müslüman devletin "Iran tehdidi" -iran'ın ilan ettiği islâm devrimi ihraç amacından- kaygı duyduğu bir zamana denk düşmüştü.

Bazı uzmanların "çağdaş yönetim diktatörlüğü"52 olarak tanımladıkları Burgiba hükümeti, 1981 yılında Gannuşi ve hareketin liderlerinin çoğunu tutuklayıp hapsederek, İYH'ni baskı altına alıp dağıtmaya girişmiştir. Çoğuna işkence yapılmış ve kaçabilenler gizlenmiş veya sürgünde yaşamak zorunda kalmıştır. Hükümetin İYH'ni gerici, fundamentalist fanatikler ve İran destekli şiddet yanlısı devrimci bir hareket olarak lanse etme çabalarına karşılık Gannuşi, hareketle devrimin aşırılıkları arasına mesafe koymuş ve Iran kaynaklı değil, Tunus kökenli bir çözümü savunmuştur. Gannuşi şiddet kullanımını kınamış ve bunun yerine sistem içinde çalışmayı tercih 'etmiştir. ÎYH'nin uzun dönemde bir islâm devleti kurma amacına ulaşabilme araçları olarak kademeli toplumsal değişim ve siyasal katılımı yöntemleri vurgulamıştır. Gannuşi, şiddetli devrimden ziyade kurumsal reform, Islâmî bir sistemin yukarıdan dayatılması yerine tabandan gelmesi, İslâm hukukun ortaçağa ait formülasyonlarınm uygu-

52. Clement Henry Moore, Politics in North Africa (Boston: Little, Brown, 1970), s. 108.

lanması yerine İslâmî yenilik konularından bahsederken dikkatli ve ölçülü olmuştur.53

IYH, Mısır'daki köken ve deneyimlerinin şekillendirdiği Müslüman Kardeşler'in ideolojisinin kısıtlılığını, diğer dönemlerden daha ziyade bu dönemde fark etmiştir. Tunus'un deneyimine daha uygun yeni bir ideoloji, program ve çözümler geliştirerek, Tunus'a özgü sorunlara eğilme ihtiyacı olduğu inancı bu dönemde gittikçe büyüyordu.

Hareketin liderlerinin çoğunun tutuklanması yeni bir liderliğin doğmasına neden oldu ve bir yeniden değerlendirme sürecini başlattı. Okul ve camilerden öğrencilerin harekete katılımı sağlandı. İslama davet edildiler ve Islâmı öğrendiler. Aynı zamanda bu öğrenciler bilim ve teknoloji alanlarında Batılı düşüncelerle de yüz yüze geliyordu, Tunus'un devrim sonrası kuşağı öğrencilerinin hem İslâmiyet hem de komünizmle mücadele için bu ideoloji hakkında kitap okumaları gerekiyordu. Yeni çözümler arayışı içindeki öğrencilerin çoğu hem yeni bilimsel Batı düşüncesine hem de Islâmî bir eğilime iyi uyum gösteriyordu. İşte bu özellikleriyle kampüsteki komünist ve milliyetçilere karşı bir alternatif sunuyorlardı.

Enver Sedat ve Iran Şahı gibi Burgiba da baskıcı eğilimlerinin dizginlenmesine direndi. Hayatının ilerleyen döneminde eşini, oğlunu ve başbakanını sürgüne gönderdi. Dahası Burgiba'ya göre, sunmaya çalıştığı tüm şeylere karşın ortaya çıkan geriye dönüşü temsil eden Islâmî bir muhalefetin iki kat daha antipatik olduğu ve aynı zamanda potansiyel bir popüler güç olduğu anlaşılmıştı, iktidardakilerin çoğu baskılarının önüne perde çekmek için muhaliflerine

Marksist yaftası vurmaya ve Batıdan yardım almaya ve kaşarlanmaya alışmıştı. Burgiba da, 80'lerde, otoritelerine kafa tutan yeni bir küresel tehdit, özellikle de Iran kaynaklı "radikal fundamentalizm" tehlikesini keşfedenlere katılmıştı.

53. Dirk Vanderwalle, "From New State to the New Era: Toward a Second Re-public in Tunisia," Middle East Journal, Sonbahar 1988, s. 612.

Ancak "Islâmî hareket ile Iran aşırılığı arasında bağlantı kurmaya çalışmasına rağmen (Tunus hükümeti), Burgiba'nın klişeleşmiş ve aşağılayıcı biçimde modası geçmiş dini gelenekçilik organizması olarak tanımladığı (hareketin) kökünü kurutamamıştı."54 Burgiba hükümeti daha fazla popüler grev ve ayaklanmalardan kurtulmaya çalışırken ve Islâmî örgüt ve meslekî kuruluşlarla çatışırken, Tunus'un, Lübnan'ınkine benzer biçimde aydınlık gelişmenin parlayan bir örneği olarak lanse edilen imajı parçalanmasa bile çatırdıyordu.

1984'teki ekmek ayaklanmaları, gerilimi azaltma gayretinin bir parçası olarak Burgiba hükümetini, 3 yıllık hapisten sonra Gannuşi ve diğer siyasal hükümlüleri salıvermeye zorlamıştı. Ancak hükümetin İYH üzerindeki baskısı devam etmişti.

1984'deki genel af baskıya son vermedi... Hükümet mesai saatlerinde kamu görevlilerinin namaz kılmasını yasakladı ve "solcu aşırılığa" karşı tampon olarak daha önce açtığı camileri kapattı. Kamu kurumlarına, 1981-84 hapsetme (kampanyası) döneminde işlerini kaybedenlerin tekrar işe alınmaması emri verildi. Başörtüsü takan kadınların üniversite ve işyerlerine girişi yasaklandı. İslamcı üniversite öğrencileri okuldan atıldı ve silah altına alındı. Düzgün tıraşlı sakal -İslamcılığın gerçek alâmeti- uzatan veya Islâmî kaset dinlerken yakalanan taksi şoförlerinin sakalı kesildi ve çalışma ruhsatları iptal edildi.55

Serbest bırakılmasına rağmen Gannuşi'nin cami veya diğer kamusal toplantı yerlerinde konuşması yasaklanmış, ayrıca ders vermesi, yayın yapması ve yurtdışına seyahate çıkmaktan men edilmişti. 1984-87 tutuklama ve hapsedilme deneyimi karşısında IYH, gizli ve bilinen yönleri ile merkezi olmayan bir liderlik yapısına önem vererek yeniden yapılandı. Gizli hücrelere daha fazla önem verme yanında başlıca ideolog olarak tek lider olma-

54. Dirk Vanderwalle, "Ben Ali's New Tunisia," Field Stajj Reports: Ajrical Middle East, 1989-90, no. 8.

55. Linda Jones, "Portrait," s. 22.

makla birlikte Gannuşi'nin liderliği, ülke çapında liderler kadrosu oluşturularak pekiştirildi. ÎYH'nin bütün gücünün veya üyelik ve faaliyetlerine ilişkin bilgilerin tek bir kişide toplanmamasını güvence altına alacak önlemler alındı.

Gannuşi'nin 1984'de hapisten salıverilmesinden 3 yıl sonra Burgiba bir kez daha İYH'nin üzerine yürüdü. Mart 1987'de Gannuşi'yi tutuklattı ve üniversitedeki eylemci Müslüman öğrencilerle solcu öğrenciler arasındaki çatışma ve kavgaları ateşledi. Fransız hükümetinin orda yaşayan 6 Tunusluyu silah bulundurmadan tutuklamasını fırsat bilen Burgiba, hükümeti devirmek için Iran telkinli bir komplo suçlamasıyla İYH'ne karşı tekrar saldırıya geçti. Halbuki Fransa, tutuklananlarla İYH arasında bir bağ kurmamış, hatta bunların İran yanlısı Islâmî Cihad ve Hizbullah üyesi olduklarını iddia etmişti. 3 binden fazla İYH üyesi tutuklandı. Islâmî Cihad bir dizi otel bombalama* eyleminin sorumluluğunu üstlenince, Islâmî Cihad üyeleri değil, iddia edilen suçun işlendiği tarihte çoğu hapiste olan İYH'in.10 üyesi suçlandı. Burgiba hükümeti "Humeyniciler" diye İYH'nin saygınlığını yok etmeye çalışmakla birlikte bu konuda Dirk Vanderwalle şu gözlemlerde bulunmuştur:

Islâmî Yöneliş Hareketi ne ülkenin yöneticileri ne de siyasal sistemi için bir tehlike oluşturuyordu. Ancak hareketin, şahsi iktidar, kötü ekonomi yönetimi, yolsuzluk ve ahlaki gevşekliği eleştirmesi özellikle genç ve eğitimli insanlar gözünde siyasal alternatiflerden yoksun bir ülkede alternatif bir sembole dönüşmesine yol açmıştır.56

Burgiba "Islâmî tehdidi"ni yok etmeye kararlıydı. Bu nedenle mahkeme Gannuşi'yi ölüm cezasına değil de ömür boyu ağır hapse mahkûm ettiğinde yeniden yargılanması emrini vermişti.
1981 ve 1987'de İYH'ne yapılan baskılar, lider kadrosuna ve hareketin ılımlı kanadına ağır yükler yüklemiş ve hareket içinde-
56. Vanderwalle, "From New State to the New Era," s. 603.

ki görüş ayrılıklarının dozunu artırmıştı. Burgiba'nın Gannuşi'yi idam etmeye ve ÎYH'ni yok etmeye niyetli olduğu söylentisi yayıldığında, İYH üyeleri izlenecek uygun stratejinin ne olduğu konusunda bölünmüş; gittikçe artan bir oranda hükümet baskısına karşı sert bir tepki gösterilmesi isteyen sesler duyulmaya başlanmıştı. Tartışmanın şiddetlendiği ve popüler ayaklanmanın olası göründüğü Kasım 1987'de, yaşlanan diktatörün başbakanı Zeynelabidin bin Ali, Burgiba'nın iktidarını ele geçirdi.
Bin Ali, yönetimini meşrulaştırmak ve Islâmî muhalefete karşılık vermek için hemen harekete geçti. Bütün muhalefet gruplarının istediği siyasal liberalleşme, demokratikleşme ve çok partili bir siyasal sistem sözü verdi. Mısır'ın Enver Sedat'ını, Sudan'ın Gaffar Numeyri'sini, ve Pakistan'ın Zülfikar Ali Butto'sunu andıran Bin Ali ayrıca meşruiyetini pekiştirmek, halk desteği tabanını genişletmek ve eleştirileri dağıtmak uğraşındaydı ve Tunus'un Arap-Islâmî kimliğini vurgulayarak eylemci Müslümanların cazibesini azaltmak istiyordu. Bin Ali bolca reklamı yapılan Mekke'ye bir Hac seyahatinde bulundu, konuşmalarına Islâmî reçeteleri de dahil etti, radyo ve televizyonlar ezanı yayınlamaya başladı, Zeytuna Camiindeki ilahiyat Fakültesi yeniden açıldı, Ramazan orucu resmi olarak yerine getirilmeye başlandı ve Bin Ali İYH'ne kendi gazete ve dergisini tekrar yayınlama izni vereceği vaadinde bulundu.
İYH, vaat edilen siyasal liberalleşme ve demokratikleşme hareketine, siyasal bir parti olarak resmen tanınması karşılığında, yeni liderle birlikte çalışma ve Ulusal ittifak çağrısına katılma önerisi ile cevap verdi. Bin Ali, Burgiba'nın içişleri bakanıyken İYH'nin çökertilmesi girişimini yönetmesine rağmen İYH liderliği riski göze almıştı. Gözlemcilerin çoğu hükümetin Yenilik Partisi'ni tanıyacağını bekliyordu. Ancak Aralık 1989'da Bin Ali bu hareketin siyasal olarak tanınmasını kesin biçimde reddetti. Bin Ali bu kararının "din ve politikanın birbirine karıştırılmaması gerektiği kesin inancındayız çünkü tecrübeler göstermiştir ki bu tür bir karışım olduğunda anarşi doğmakta ve hukuk idaresi ve

kurumlar sarsılmaktadır"57 düşüncesinden kaynaklandığını iddia ediyordu. Özellikle iki olay Bin Ali'nin görüş değiştirmesinde etkili olmuştu. 1988 genel seçimlerinde İYH üyelerinin etkileyici performansı partinin siyasal potansiyelini kanıtlamış ve Tunus'un başlıca muhalefet grubu olduğu iddiasına geçerlilik kazandırmıştı. Bunu, ayaklanmalar karşısında Cezayir hükümetinin liberal politikalara yönelmesi ve ülkedeki Islâmî siyasal partileri tanıması takip etmişti. Islâmî Selamet Cephesi'nin 1989 yerel seçimlerindeki zaferi, Bin Ali ve siyasal Islâmda sadece kendi rejimlerinin liberalleşmesi ve demokratikleşmesi tehdidini değil, "Fundamentalist" bir zafer gören Müslüman liderlerin çoğunun (ve çoğu Batılı hükümetlerin) en büyük korkularını gerçekleştirmişti.
Yenilik Partisi (eski İYH) Bin Ali idaresinin ilk yıllarında sürtüşmeci politikalardan kaçınmasına rağmen, hükümetin bu hareketi meşru bir parti olarak tanımaması, üyelerini korkutmak için insan haklarını çiğnemesi ve güç kullanımı Yenilik Partisi'nin hükümeti baskıcılıkla ve "laik sol"un aşırı etkisinde kalmakla suçlamasına yol açtı.58 Hükümet ve Yenilik Partisi arasındaki sürtüşme arttı. Öğrenci gösterileri ve grevler bastırıldı; Yenilik Partisi liderleri tutuklandı veya taciz edildi. Tunus'un insan hakları kayıtlarındaki kötüye gidişi insan hakları örgütlerinin eleştirilerine davetiye çıkardı. Bin Ali'nin siyasal liberalleşme programının demokratik olmaktan çok uzak olduğu kanıtlanmıştı. The Economist dergisinin de gözlemlediği gibi "Bin Ali'nin Anayasal Demokratik Hareket Partisi 1989 genel seçimlerinde hile yapmış ve meclisteki tüm sandalyeleri almıştı. Başlıca muhalefet grubunu teşkil eden

îslâmî Parti'yi, Yenilik Partisi'ni, meşrulaştırmaktan çok, başkan bu partiyi ezmeye çalışmıştı... Ne gerçek demokrasi ne de basın özgürlüğü var."59

57. "Ben Ali Discusses Opposition Parties, Democracy," FBIS-NES, no. 29 (December 1989).

58. Halliday, "Tunisia's Uncertain Future," s. 26.

59. "The Autocrat Computes," The Economist, 18 Mayıs 1991, s. 47-48.

; -

Bin Ali, Yenilik Partisi'ne karşı, partinin "saygınlığını yok etmek için saydam bir çaba"60 içinde hamle yaparken Körfez savaşı bir dönüm noktası oldu. Savaş, hükümet ile Yenilik Partisi arasındaki sürtüşmenin yoğunlaştığı, sözde darbe girişiminin yaşandığı, Abdülfettah Moro'un terk etmesiyle liderlik yapısında bölünmenin olduğu bir dönemin müjdecisiydi. Güvenlik güçlerinin bir üniversitedeki gösteride birkaç öğrencinin öldürülmesinden kısa süre sonra, Mayıs 1991'de, Bin Ali hükümeti Yenilik Partisi'nin, Tunus silahlı kuvveti üyelerini de kapsayan, iktidarı ele geçirip teokratik bir devlet kurmayı amaçlayan bir komplosunu ortaya çıkardığını açıkladı. Tutuklananların üçte birinden fazlası Yenilik Partisi'nin gizli askeri kanadı üyesi olduğu varsayılan Tunus silahlı kuvvetler mensubuydu. Bin Ali, fundamentalist bir tehdide karşı birlik çağrısı yapıyordu.61

Tunus'un Yenilik Partisi, siyasal sistemin hükümet tarafından manipülasyonu, baskı ve şiddete karşı tepki olarak hareketlerin nasıl radikalleştiğine bir örnek teşkil eder. Artan hükümet baskısı korkutur, hizipçiliğe yol açar ve radikalleştirir. Neticede çatışma ve şiddetin arttığı görülmüştür. Hareketin başını ezmeyi aklına koyan hükümet, lider ve üyelerini tutuklayarak, ailelerini korkutarak, adaletinden ziyade hemen mahkûm etmeleriyle ünlü askeri mahkemeleri kullanarak, Yenilik Partisi'ni bastırmaya yönelik sistematik bir çabaya girişti. Raşid Gannuşi Londra'ya iltica etti, tutuklanmayan Yenilik Partisi liderleri ise Fransa'ya kaçtı veya saklandı. Hükümetin Yenilik Hareketi'ni bastırmasına ve ülkedeki kontrolünü artırmasına izin veren Bin Ali'nin, Tunus'un siyasal liberalleşmesi projesinden geri adım atması için "fundamentalist tehdit" bir bahane olarak kullanıldı. Çoğunluğun, sonucu önceden kararlaştırılmış seçim olarak gördüğü 1993 ulusal seçimlerinde (6. bölümde göreceğimiz gibi) Bin Ali oyların yüzde 99.91'ini alarak seçildi.

60. The Middle East, Eylül 1991, s. 18.

61. "Useful Plot," The Economist, 1 Haziran 1991, s. 38.

Cezayir

Iran ve diğer bölgelerdeki Müslüman ülkelerde siyaset alanında Islâmın yeniden ifade edilişi ve gündeme gelişi gözlemlenirken 80'lerin ilk yarısındaki ortak görüş, benzeri bir olayın Fransa'ya hayranlık duyulan ve Fransızca konuşulan Kuzey Afrika'da asla meydana gelmeyeceği doğrultusundaydı. Bu bölgede demir yumruklu idareciler iktidarı elinde tutuyordu (Tunus'ta Burgiba, Fas'ta Kral Hasan) ve Cezayir'de de siyaset sahnesine hükmeden tek parti UÖC (Ulusal Özgürlük Cephesi, Front de Liberation Nationale) iktidarı vardı. Ekonomik başarısızlıklar ve siyasal liberalleşme dalgası yanında Sovyetler Birliği'nin yıkılması bir çok ülkede yeni gerçeklerin ortaya çıkışının habercisi oldu. Ancak hükümetleri, siyaset yapıcıları ve İslâm dünyası ve Batıdaki benzer uzmanları şaşırtan ülke Cezayir oldu. Islâmî Selamet Cephesi (İSC), önce yerel sonra da ulusal parlamento seçimlerinde ezici bir üstünlük sağladı. Akla gelmeyen şey artık ufukta görünmeye başlamıştı bile, bir Islâmî hareket kurşunlarla değil oylarla iktidara gelecekti. Cezayir 1992 yılının" ilk döneminde askeri bir darbeye, Islâmî Selamet Cephesi'nin bastırılmasına ve 30 binden fazla insanın hayatını kaybettiği bir sivil savaşın başlamasına tanıklık etti.

İslâm ve Cezayir milliyetçiliği

Cezayir'in siyasal gelişiminde islâmiyet önemli bir oynamıştır. İslâmiyet Cezayirlilerin büyük çoğunluğunun sadece dinî inancı olmakla kalmamış, aynı zamanda islâm dünyasının hemen her yerinde olduğu gibi topluma tarihsel olarak ulusal birlik ve dayanışma duygusu vermiştir. Bu, özellikle Fransız işgali

dönemi için doğrudur (1830-1952). İslâmiyet, bir sığınak ve savaş sloganı ve bir örgütlenme ve ilham kaynağı sağlayarak bağımsızlığın ve milliyetçi hareketin ayrılmaz bir unsuru olmuştu: "1830'larda Fransız işgali başlar başlamaz islâmiyet, Cezayirlilerin kolektif kimliğine bir sığınak sunmuş ve Islâmî duyarlılık sömürge karşıtı direnişin

sürekli kaynağı olmuştur."62 Abdülhamit bin Badis (1889-1940) gibi yenilikçiler 1932'de parolası "Dinim İslâmiyet; dilim Arapça; Anavatanım Cezayir" olan Cezayir Ulema Birliğini (CUB) kurmuştur. Cezayir Ulema Birliği, Islâmî yenilikçilik ve milliyetçiliği birleştirmiş ve mesajını okul ve cami ağları yoluyla yaymıştır.

Bilhassa 50 ve 60'yı yıllardaki Cezayir devrimi, Islâmi unsurların etkisinde kalmıştır. Islâmi ideoloji, sembolizm, retorik ve kurumlar mücadele için merkezi önem taşıyordu ve Fransız sömürgeciliğinin siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel tehdidinin tetikle-diği kimlik krizine karşı panzehir işlevi görüyordu. Devrimin sloganı "Cezayir Arap tır" dan öte "Cezayir Müslümandır" şeklindeydi. Mücadelenin bir cihad olduğu ilan edilmişti: cihada katılanlara mücahit (kutsal savaşçı), çıkarılan dergiye de El-Mücahidun adı verilmişti. Devrimin hem laik hem de dindar liderleri "Cezayir'e sahip çıkmış ve Cezayirlileri toparlayıp Fransızlara karşı harekete geçirmek için ülkeyi stratejik bir silah olarak yeniden takdim etmiştir. Halka, Ramazan ayında içki içmemeleri, sigara kullanmamaları ve bir şey yememeleri söylendi. Dinî kurallar siyasal amaçlar için zorunlu hale getirildi, iradesiz, korkak, kuşku duyanlar ve inançsızlara karşı Islâmın püriten ve sert yorumu kullanıldı. Cezayirli olmak, Müslüman olmak ile eş anlamlı hale getirildi. Devrimci liderler sık sık islâm adına misilleme yapma ve tehditler savurma yöntemine başvuruyordu. Zaman zaman bir "dinî terörün" uygulamaya konduğu oluyordu. Cezayirliler tümüne katılmasalar da çağrılara olumlu karşılık veriyorlardı."63

İslâm ve bağımsızlık sonrasında devlet

8 yıllık kanlı bir devrimden ardından bir asırdan fazla süren Fransız işgaline 1962 yılında son verildi. Milliyetçi hareketin unsurla-

62. Robert Mortimer, "islam and Multiparty Politics in Algeria," Middle East Journal 45:4 (Sonbahar 1991): 575.

63. Jean Claude Vatin, "Religious Resistance and State Power in Algeria," Alexander. S. Cudsi ve Ali E. Hillal Dessouki, der., islam and Power (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), s. 146.

rından biri olan Islâmî yenilikçilik, bağımsızlıktan sonra siyasal hayatta geri plana geçti. Bağımsızlık savaşına liderlik yapan Ulusal Özgürlük Cephesi iktidarını pekiştirmiş ve "1980'lere kadar ordu, devlet ve tek partiden oluşan üçlü bir güçlü ittifak Cezayir siyasetini kontrolü altında tutmuştur. "64 Demokratik ve Popüler Cezayir Cumhuriyeti denilmesine karşın Cezayir, popülist-baskıcı bir devlet olarak gelişmiştir. Cezayir birbiri ardından gelen baskıcı hükümetlerce idare edilmiştir. Önce H. Bumedyen tarafından Haziran 1965'de askeri bir darbe ile devrilen Başkan Ahmet bin Bella iktidarı elinde bulundurmuştur. Bumedyen'in 1978'de ölümünü müteakiben, eski bir askeri üst düzey görevlisi olan ve 1992'ye kadar iktidarda kalan Şadli bin Cedid, askeriyenin başat güç olarak devam ettiği devlette yönetime gelmiştir. Cezayir'in Arap sosyalist devleti, ince bir Islâmî cila ile anayasal olarak meşrulaştırılmıştır. 1976 Popüler Demokratik Cezayir Ulusal Sözleşmesi, Islâmı, Cezayir devrimi ile özdeşleştiriyordu: ' "Cezayir halkı Müslüman bir halktır, islâm devlet dinidir... İslâm dünyasını içinde bulunduğu çıkmazdan kurtarıp yeniden doğuşa götürecek tek yol vardır: islâm dünyası reformculuğu aşmalı ve kendisini sosyal devrim yoluna adamalıdır."65

Devlet, iktidarı yaptığı gibi dinî okulları, kurumları ve görevlileri ulusal, sosyalist bir islâm adına millileştirerek dini de tekeline aldı. Ulusal Özgürlük Cephesi, Islâmî sosyalizm perdesi altında aslında Batı eğilimli yönetici seçkinlerin uyguladığı tamamen seküler bir siyasal ve ekonomik gelişme politikası takip ediyordu. Ancak Fransızca konuşan seküler seçkinler ile Arap dili ve kültürünün Cezayir kimliğinin başlıca unsurları olduğunu düşünen daha Araplaşmış kütle arasında ayrışmadan dolayı toplumsal alanda gerilimler

bulunuyordu. Bağımsızlık sonrasında dil, ulusal kimlik ve sahiciliğin birbiriyle bağlantılı olduğu konusu bir problem olarak devam etti.
64. Ibid., s. 575.
65. Charte Nationale (Republique Algerienne, 1976), s. 21.

Islâmi hareket
İlk Islâmî öğrenci hareketleri bu kültürel çatışmadan çıktı. 60’la-rın sonları ve 70'lerin başlarında çeşitli kişiler ve El-Kıyam (Değerler) gibi örgütler ortaya çıktı. Bunların yazı ve düşünceleri, ulus aşırı (transnasyonal) Islâmın etkisini yansıtan eklektik bir görüntü veriyordu. Afgani, Abduh ve Muhammed Ikbal'in modernizmine, Müslüman Kardeşler hareketinden Hasan el-Benna ve Seyyid Kutup, Cemaat-i Islâmî'den Mevdudi'nin fikir ve düşüncesine yaslanıyorlardı. Batı kültür ve düşüncesini kolayca reddeden ulemanın aksine, Cezayir'deki bu yenilikçiler, Fransızca konuşan ve modern bilim tahsil etmiş kişilerdi. Mısır ve Güney Asya'da olduğu gibi modernite hakkındaki bilgileri onları hem güçlendirmiş hem de Batının eleştirisini yapabilecekleri bir çıkış noktası ve görüş açısı sağlamıştır. Fransız eğitimli, modern bilim ve mühendisliğin hayranı olan ve Cezayir'in Arap-İslâmî mirasının merkezi önemini yeniden ifade eden Malik Binnebi, böyle bir tutuma örnek teşkil eder. ikbal gibi o da Islâmın yeniden inşası çağrısını yapmıştır.
70'lerin sonları ve 80'li yıllar boyunca kültür ve ibadet konularından daha kapsamlı islamcılığa doğru bir geçiş yaşanmıştır. Küçük cemaatler camilerde toplanıyor ve görüş alışverişinde bulunuyordu: "Bu dersler artık nasıl namaz kılınacağı veya nasıl oruç tutulacağı hakkında değildi... Cezayir ulusunun karşı karşıya olduğu tüm sorunlara değiniyorduk. Ekonomi de dahil hayatın tüm yönlerini hakkında konuşuyorduk."66 Tartışma ve müzakereler üniversitelere ve sokaklara taştı. Arapça ve Fransızca konuşan öğrenciler arasındaki sürtüşme keskinleşti. Arapça verilen eğitimin en iyi işlere girme konusunda Fransızca verilen eğitim kadar başarılı olmadığının anlaşılması kutuplaşmayı şiddetlendirdi. Arapça eğitim alanlar, Fransızca eğitim alanları laik ve Marksist olarak görüp ihraç etme (işten atma, reddetme) eğilimi göstermiş ve zaman zaman çatışmalar çıkmıştır.
66. Francois Burgat, The Islamic Movement in North Ajrica, çev.: William Dowell (Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas, 1993), s. 261.

Devletin başarısızlığı
Eğitim, istihdam, konut ve sosyal hizmetlerin sorumluluğunu üstlenen Cezayir'in devlet idaresindeki ekonomisi ve sosyalist programı, maddi ve toplumsal gelişme ile modernleşmeyi destekleyen hidrokarbon kaynaklardan geniş ölçüde yararlandı. Ancak 80lerin ortalarında petrol ve doğal gaz ihracatı toplam ihracatın % 90'nı teşkil eden Cezayir de petrol üretim fazlalığı ve fiyatların düşmesini hızlandıran dünya ekonomik krizinin etkisinden zarar gören ülkelere katıldı. Çok sayıdaki işsiz genç nüfusu ile Cezayir'in demografik yapısı, uygulanan kemer sıkma politikasından en çok etkilenen ve hükümetin başarısızlıklarını gittikçe daha fazla eleştirmeye başlayan toplumun çoğunluğu ile yönetici elit arasındaki gerilimi tırmandırdı.
1988 Ekim ayında geniş çaplı sokak protestoları ve gıda ayaklanması Cezayir'i sarstı. Hayat standartlarındaki.çarpıcı düşüşün (aşırı işsizlik, ciddi konut eksikliği ve gıda kıtlığı, yozlaşma, beceriksiz hükümet) hızlandırdığı bir halk gösterileri dalgası ülke çapına yayıldı. Cezayir'de başlayan ayaklanmalar Oran ve Kons-tantin de dahil olmak kısa sürede diğer büyük şehirlere sıçradı. İşte böyle bir toplumsal kriz ortamında grupların bir koalisyonu olan Islâmî Selamet Cephesi (İSC) siyasal bir aktör ortaya çıkarak meşruiyet-ve saygınlık kazandı. İSC eylemcileri en göze çarpan ve en iyi organize olmuş liderler arasındaydı. Bazılarınca bu liderler, hem tahminen 500 sivilin ölümüne yol açan sivil savaşın kışkırtıcısı, hem de acımasız askeri baskının başlıca kurbanları olarak görülmüştür.67
Cezayir mesajı, Arap dünyasının diğer bölgelerinde olduğu gibi "iktidar uyuşması/anlaşmasının" başarısız olduğunu hatırlatıyordu:

Bu anlaşma gereğince idare edilenler/hükmedilenler, yönetenlerin sosyal refah ve istihdam garantisine karşılık olarak ;; '•'?'' bağımsız siyasal eylem haklarından vazgeçtiler. Bu garantile- .•:.• ;
67. "Human Rights in Algeria Since the Halt of the Electoral Process," Middk EastWatch 4:2 (Şubat 1992), s. 11.

ri yerine getirebilmek için hükümet büyük oranda petrol gelirlerine, dışardan gelen para akımına, turizm gelirlerine yaslandı ve başlıca görevi etkin sermaye birikimi ve üretimden ziyade minimum düzeyde bir sosyal eşitlik ve güvenceli istihdam sağlama olan muazzam devlet bürokrasisini ve devlet işletmesindeki verimsiz yatırımları finanse etmek için yabancı desteğe sırtını dayadı.68 Cezayir'de Islâmî hareketlerin yükselişi ve akabindeki "savaş" ülke çapındaki bu siyasal, ekonomik ve kültürel çalkantı zemini göz önünde bulundurularak anlaşılmalıdır.
Yeniliğe açılan yol, tahribata giden yol "
Bölgedeki çoğu hükümetler gibi Bincedid hükümeti de 80'lerde halkın hoşnutsuzluğunu gidermek için daha geniş siyasal liberalleşme ve demokrasi sözü verdi. Bincedid'in siyasal reformları ulusal bir referandumu ve 1989'da Cezayir'in sosyalist geleneğinden uzaklaşan Anayasa değişikliğini kapsıyordu. Bu reformlar, Cezayir'in tek partili devletini rekabete açık çok partili bir siyasal sisteme dönüştürerek Ulusal Özgürlük Cephesi'nin (UÖC) iktidar üzerindeki tekeline son verdi. Liberaller daha geniş siyasal ve ekonomik özgürlükler çağrısı yaparken, İslamcılar ezilen kitlenin sesi olduklarını ilan ederek olarak ortaya çıktı. 30 yıllık tek parti iktidarı ve muhalefet partilerinin olmayışı, hükümetin baskı ve meşruiyetine karşı Islâmî Selamet Cephesi'ni (İSC) tek zorlu rakip yapmıştı. "Sokak camilerinin, fabrika, okul ve devlet dairelerindeki mescitlerin artışı, kararsızlık içinde bocalayan bir devletin laiklik ve iktidarını tehdit ediyordu."69
Desteğini yoksul ve orta sınıftan alan İSC, rejimin yolsuzluk ve başarısızlığını kınıyor, toplumun daha fazla Araplaşması ve Islâm-
68. Daniel Brumberg, "İslam, Elections, and Reform in Algeria,'' Journal of Democracy 2:1 (Kış 1991): 59. Daha fazla bilgi için bkz. Saadeddin ibrahim, "Crises, Elites, and Democratization in the Arab VVorld," Middle East Journal: 1:2 (İlkbahar 1993): 293.
69. "Algeria's Facade of Democracy," Middle East Report (Mart-Nisan, 1990), s. 17.

laşması çağrısını yapıyor ve özellikle okullar ve üniversiteler başta olmak üzere devlet kurumlarına başarılı biçimde nüfuz ediyordu. İSC'nin Islâmiyetin sosyal adalet mesajını ilan etmesi, bilhassa eğitim, konut, istihdam ile hükümetin yolsuzluklarını ayıplamaları daha ziyade Cezayir'in işsiz gençleri ve kırsal-kentsel göçmen kitleleri arasında popülerlik kazanıyordu. Yüzde 60'ı 25 yaşın altında ve büyük oranda işsiz bir nüfusa sahip Cezayir'de, başıboşluk ve bıkkınlık yerine bir yön ve umut arayışına yönelen gençler, kolayca harekete katılmaya ve camilerdeki kalabalıkları artırarak siyasal eylemle meşgul olmaya başlamışlardı.
(Hükümetin kontrolü dışındaki) bağımsız cami ve sosyal refah kurumlarının oluşturduğu ağ, 1980 sonlarında devlet kurumlarının yalpalamaya başlamasıyla daha da önem kazanmıştı. Milliyetçi hareket ve devrimdeki Islâmiyetin tarihî rolü, popüler kültür ve toplumun seçkinler dışı tabakasındaki kökenleri de göz önünde alındığında islamcıların cazip bir popülist mesaj sundukları görülür, islamcılar, hükümetin başarısızlıkları ve Cezayir'in batılılaşmış laik seçkinlerine karşı Islâmi bir alternatif ilan ediyorlardı. Sundukları sosyal hizmetler hükümetin başarısızlıklarının aşikâr bir eleştirisi idi. Cezayir 1989 yılında bir depremle sarsıldığında ilk yardım girişimi islamcılardan gelmiş ve bu kampanya etkin bir biçimde sürdürülmüştü. Battaniye ve ilaç dağıtımı yapan hükümet değil onlardı, bu yüzden de hükümet beceriksiz olduğu imajını daha da pekiştirirken, islamcılar ilave puan kazanmıştı.
Bölgedeki diğer ülkeler gibi Cezayir hükümeti de 1989 yılında siyasal sistemini açarak seçim ve çok partili sistem sözü vermişti. İslamcı siyasal partileri

yasaklamaya devam eden ve bu nedenle adayları bağımsız olarak veya meşruiyeti tanınan partilerle koalisyon yaparak seçime katılmaya zorlayan Mısır ve Tunus'un aksine, Cezayir, islamcı siyasal partilere izin verdi. Çok partili dönemin açılmasının sonucu olarak çabucak filizlenen yaklaşık 60 muhalefet partilerinden bazıları Islâmî partiler veya örgütlerdi. Bunlar arasında Hamas (islâm Toplumu Hareketi), En-Nahda

(Rönesans) ve Islâmî Selamet Cephesi (ISC) de yer alıyordu. Batı eğitimi almış ılımlı bir dindar ve Cezayir Üniversitesinde profesör olan Şeyh Ali Abbas Medeni (d. 1931) ve daha genç ve daha radikal bir vaiz olan Ali Belhac'ın liderliğinde 1989'da kurulan ISC, bir şemsiye örgüt veya koalisyondu.
Abbas Medeni, Cezayir'in güneydoğu bölgesinde doğdu. Babası dinî bir lider ve imamdı. Arapça ve Islâmî eğitimi vurguladığı için hem milliyetçi hem de İslamcılar arasında saygınlığı vardı. 1950'lerin başında siyasal bir eylemci olarak Ulusal Özgürlük Cephesine katıldı ve işgal yıllarında Fransızlar tarafından 8 yıl hapse atıldı, daha sonra ise Bincedid tarafından 4 yıl hapse mahkum edildi. Arap milliyetçiliğinin başarısızlıklarının yarattığı düş kırıklığı, Arap dünyasındaki çoğu islamcılar gibi onu da Islâmî bir alternatif arayışına yöneltti. 1963 yılında Cezayir'in Arap-İslâmî mirasının tekrar ön plana çıkarılmasını savunan El-Kıyam Derneği'ne katıldı. 1966 yılında Müslüman Kardeşler'in fikir babası Seyyid Kutup'un idam edilmesine karşı yapılan gösterilere katıldı. 1967 Araplar-Israil Altı Gün Savaşında Arapların mağlubiyetinden duyduğu hayal kırıklığı ve UÖC'nin sosyalist politikalarına gittikçe daha fazla eleştirel yaklaşması neticesinde tekrar okula döndü ve psikoloji ve felsefe diploması aldı 1978'de Britanya'da doktora yaptı ve Cezayir Üniversitesinde ders verdi.
Islâmî Selamet Cephesi
Medeni 1982'de Cezayir Üniversitesinde hükümet güçleriyle öğrenciler arasındaki çatışmalar sırasında kampus politikasına ve ulusal siyasete karıştı. Islâmî siyasal eylemcilik, 80'lerde kam-püsler ve kentsel alanın çevrelerinde daha belirginleşmişti. Eylemci öğrenciler ve dağıtılan Islâmî broşürler siyasal, eğitsel ve toplumsal reform çağrısında bulunuyordu. Ulusal Sözleşmenin yürürlükten kaldırılmasından Islâmî bir hükümetin kurulması, müfredat reformu, kampüslerde kadın-erkek yerlerinin ayrılması ve alkolün yasaklanmasına kadar bir dizi istekte bulunuluyordu.

Hükümetin ekonomik programının başarısızlığa uğradığı gibi, popülist Islâmın yayılışını kontrol etmeye yönelik din politikasının da yetersiz ve etkisiz olduğu ortaya çıkmıştı. ISC bir cephe olarak bir dizi eğilimler kümesi ve bölgesinin beğenisini kazanıp bunları şemsiyesi altına dahil etmeyi başarmıştı. Zamanla ISC'nin örgütlenme biçiminin hem güçlü hem de zayıf noktasının olduğu anlaşıldı. Bir taraftan bu örgütlenme geniş bir farklılık ve çeşitli bakış açılarını içerecek kadar kapsayıcı idi; diğer taraftan kritik konularda vizyon ve liderlik birliğinden mahrumdu. Bu gerilim en belirgin olarak, hareketin en önemli iki lideri, Medeni ve Belhac arasındaki farklılıklarda görülüyordu. Her ikisi de sisteme eleştiriler yöneltmelerine ve kapsamlı Islâmî yenilikler yapılması çağrısında bulunmalarına karşın, Medeni aklı esas alan, söyleminde ılımlı, demokratik seçimleri ve çoğulculuğu alenen destekleyen bir imaj yansıtıyordu. Ali Belhac ise söyleminde daha hırçındı. 1956'da Tunus'ta doğan Belhac, anne ve babasını Cezayir'in bağımsızlık savaşında kaybetmişti. Medeni'nin aksine bütünüyle Arap-İslâmî bir din eğitiminin ürünüydü. Ortaokulda Arapça öğretmenliği, imamlık ve vaizlik yaptı. İslamcılara yönelik baskı döneminde, 1982-87 arasında hapsedildi. Diğer ülkelerdeki çoğu modern Müslüman eylemci liderler ve Medeni'nin tersine Belhac, ne Batı ne de Cezayir'in dışındaki dünya ile karşılaşmış ve bunların etkilerine maruz kalmıştı. Daha militan tarzı, Şeriatın derhal uygulanması çağrısı, ve Cezayir hükümetini ve Batıyı kınaması birçok Cezayirli genç arasında revaç buluyordu.70 Medeni'nin aksine Belhac, Batının bir başka araeı olarak gördüğü demokrasiyi de reddediyordu.

îslâml Selamet Cephesi'nin ideolojisi
Abbas Medeni ISC'nin başlıca lideri ve en başta gelen fikir babasıdır. ISC'nin liderlik yapısı çeşitli statüler içermekle beraber Me-

70. Burgat, The hlamicMovement, s. 276. ?'?

deni'nin entelektüel vizyonu ve dünya görüşü, düşüncesinin güç ve genel eğilimini göstermektedir. ISC'ni bir halk cephesi ve siyasal bir parti olarak tanımlamaktadır. ISC, Islâmiyetin devlet ve toplum için kapsamlı bir ideoloji sunduğu inancından hareketle kapitalizm ve komünizmden farklı olarak Islâmî bir çözümü benimsiyordu. Katılımcı demokrasiyi desteklemekle birlikte Medeni adalet, hürriyet, eşitlik ve ahlakî siyasal ilkelerin en iyi şekilde, Batı demokrasisine kıyasla daha az faydacı ancak daha sosyal adaletçi olan Islâmî ilkelere dayalı bir İslâm demokrasisinde gerçekleşebileceğine inanmaktadır:

Cezayir'deki demokrasiye, işçi sınıfı veya yoksul kitleler gibi toplumun diğer tabakalarının ihtiyaçlarının sınırım aşsa bile demokrasiyi başlıca özgürlüğün kullanım hakkı olarak tanımlayan Adam Smith, Kant ve Dewey gibi faydacı filozofların felsefî ve siyasal yorumlarının yüklediği anlamın aynısı yüklenemez. Liberal ve faydacı anlamda ABD'deki demokrasi grup pahasına bireye daha fazla kişisel özgürlükler vermiştir. Güçlülere daha çok, güçsüzlere daha az hak tanımıştır. Bu sosyal ve ekonomik adaletin pahasına verilen bir özgürlüktür... Liberal demokrasi çelişkilerden muaf olmadığı gibi sosyalist demokrasi de baskı ve adaletsizlikten kurtulmuş değildir. Sosyalist ve komünist anlamda demokrasi boşluk ve tarihsel marjinalizmden başka bir şey değildir.71

Medeni, ISC'nin demokrasi anlayışını İslâm ile özdeşleştirir. Islâmî demokrasi modeli onun demokrasinin modern biçimlerini önceler. Islâmî demokrasi, kişisel ve toplumsal özgürlüklerin birbirleriyle çelişmediği, aynı bütünün iki yüzü olduğu bir sistemdir.72 İslâm, bireylerin serbestçe oy kullandığı, iktidar ve yönetim için yarışabildiği eksiksiz ve adil bir siyasal sistem sunar. Şeriat, adalet ve özgürlüğün temel taşıdır, bireyin görev ve haklarını toplumunki ile dengeleyen bir sisteme ulaşma aracıdır. Me-

71. "Transcript: Abass Medeni ile görüşme" (Los Angeles: Pontifex Media Center, 1991), s. 4.
72. Ibid.,s. 5.

deni bu nedenle Islâmî modelin liberal ve sosyalist demokrasi modellerinden daha mükemmel olduğunu düşünür; bu, uygarlığın ideolojik bunalımlarına karşı koymak için en iyi modeldir. 73 Medeni'nin İslâm anlayışının temelinde Islâmın halkın dini olduğu vurgusu ve adil bir siyasal ve toplumsal düzeni sağlayacak ve devam ettirecek güçte bir sosyal adalet kaynağı olduğu görüşü vardır. Popülist islâm anlayışı bireysel çıkarlar uğruna Siyasal ve ekonomik üstünlük ve önceliği topluma verir. Azınlık haklarının tanındığı ve korunduğu çok partili sistem ve güç paylaşımını kabullenmekle beraber Medeni, Cezayir'deki siyasal partilerin başarısızlıklarını reddeder. Batıyı, toplum hakları pahasına kişisel hakları genişletmekle suçladığı gibi Cezayir'deki siyasal partileri de, halkın çıkarlarının değil, kişisel çıkar ve partizanlığın yönlendirdiği kısıtlı, seçkin örgütleri olarak değerlendirir. Eski bir UÖC üyesi olan Medeni, partiyi soylu ilkelerden uzaklaşmak ve "siyasal ve ahlakî açılardan yozlaşmış" bir sistem üreten seçkin çıkarları ve başkanlık figürlerinin baskın olduğu bir parti olmakla suçlamıştır. Demokrasi Hareketi ve Toplumsal Güçler Cephesi gibi partiler de demokrasi çağrısı yapmış olmalarına rağmen Medeni, bu partilere de suçlamalarda bulunmuştur. Çünkü ona göre bu partiler "halkın özerkliğini güvence altına almak amacıyla değil, bencil ve partizan amaçlarla kurulmuştur... Bunlar müzeye benzemektedir ve karşı karşıya bulunduğumuz tarihsel bunalımlarla yüzleşmeyi becerememektedirler."74

Medeni çoğu kez, dünyanın siyah ve beyaz, doğru ve yanlış, bencillik ve özgecilikten ibaret olduğu Islâmî bir ideal sunar. Bu aşkın ilkelerin ve "olması/yapılması gerekenlerin" dünyasıdır. ISC her halükârda bu idealin somutlaşmış biçimini içermektedir ve bu ideal rakipleri gözden düşürmek ve yargılamak için kullanılmaktadır. Bu nedenle İSC kendini halkın, özerkliğin ve

tüm Cezayirlilerin partisi olarak görmektedir. Diğer partilerin tümü esas itibariyle sınırlı kişisel çıkar ve iktidar tutkusunun hükmet-

73. Ibid.

74. Ibid., s. 6.

tiği defolu partiler olarak görülmektedir. Çok partili sistem ve iktidar bölüşümü kabul edilmekle birlikte "yanlış yola sapmış ve seçkin" olarak haklarında hüküm verilenlerin bu sürece katılıp katılmayacaklarına izin verilip verilmeyeceği her zaman belirgin değildir. Dinî, ideolojik, siyasal ve toplumsal farklılıkların nerede olduğu aşikâr değildir. İdeal veya efsanevî bir Müslüman toplum birliği iddiası, zaman zaman farklılık/çeşitlilik ve çoğulculuk onayı ile çelişir gibi görünmektedir. İSC'nin seçim başarısı evrensel kabul görmemesine rağmen Medeni, Cezayirlilerin "Islâmiye-tin sorunlarını çözüme kavuşturma gücünden kuşku duymadıkları ve Islâmî çözümleri uygulamaya istekli bulundukları" gözlemini genelleştirmiştir.75

Siyaset alanında olduğu gibi ekonomi alanında da, Cezayir'in kronik işsizlik ve refahın adaletsiz bölüşümü sorununa çözüm ararken İSC'nin gündeminde bireysel ve toplumsal çıkarları dengeleme çabası vardı. İSC ekonomik reform için bir tasarı sunmuyordu. Ancak geçmişin itibarını yitirmiş sosyalist sistemini reddediyor ve serbest yatırım sistemini destekliyordu. "Islâmî Selamet Cephesi, serbest yatırım, tarım, sanayi, ticaret ve banka kurmada özel girişim programları teklif ediyordu. Teknolojik yetenek ve girişimlerin yatırımıyla gelişecek bir insan kaynakları ortamının yaratılması ve sermaye yatırımı teminatı sağlayan adalete dayalı bir ekonomik model öneriyordu."76 Medeni, Cezayir'in durgun ekonomisini hükümetin tekeline ve sınırlamalarına bağlıyordu: "Özel girişim özgürlüğü (Laissez Faire) parolası liberal ekonomiyi harekete geçirirken sosyalist Cezayir'de ekonomik gelişmeyi aksatan "yapmayın" parolasını buluyoruz."77

İSC, Cezayir'in petrol rezervlerini korumak, bunun yerine ülkenin diğer kaynakları işletip kullanmayı hedefleyen ekonomik reformları destekledi. Cezayir'in başarısızlıkları sadece UÖC ve onun bürokrasisine değil, daha geniş anlamda Cezayir gibi geliş-

75. Ibid., s. 8.

76. Ibid., s. 10.

77. Ibid.

mekte olan ülke ekonomilerini olumsuz yönde etkileyen yeni bir Batı sömürgeciliği ve emperyalizmine bağlanıyordu. Medeni, UÛC'ni Cezayir'i Batının kontrolündeki petrol pazarına bağımlı kılmak suretiyle ülkenin bugünü için geleceğini ipotek altına sokmakla suçluyordu: "Petrol pazarını, diğer büyük pazarları kontrolünde tutan yeni sömürgeci emperyalist politika, ülkelerimizi daha pahalı olan malları daha ucuza satmaya ve daha ucuz malları / daha pahalı satın almaya zorlamış Bu, yoksulluğa açılan yoldur...' Pahalı yumurtalar alıyor ancak ucuz petrol satıyoruz."78

îslâmî Selamet Cephesi ve Batı

Islâmî hareketlerin çoğuna ve aynı şekilde Üçüncü Dünya ülkelerinin popülist hareketlerine göre Avrupa sömürgeciliği ve Batının yeni sömürgeciliği, başarısızlık ve baskının meşhur kaynakları olarak gösterilebilir. Özellikle Amerika süper güç rolü ile siyasal ve ekonomik bir tehdit olarak görülür. Amerika'yı dış kaynaklara bağımlı hale getiren petrol politikası, "kendi petrol kaynaklarını işletmeme fakat dünya petrol arzından kendi petrol stoklarına ilavede bulunma stratejisi sonucunu yaratmıştır... Amerika'nın zulmü, diğerleri pahasına kendi çıkarlarını ön plana çıkarmakta ve biz yoksullaşırken ABD daha fazla zenginleşmeyi istemektedir."^ Medeni'ye göre Amerika'nın ekonomik ve siyasal zulmü, el ele yürümektedir. Amerika'nın "kovboyvari" bir dış politika ile bütünleşen dünya pazarı egemenliği ve "yeni liberal açgözlülüğü" İslâm dünyasındaki mazlumların yaralarını derin-leştiriyordu. Medeni, Körfez Savaşı ve Amerika'nın Orta Doğu'ya ilişkin tutumlarının gerisinde Siyonist tesirlerin, medyanın ve Ortaçağlara ve din savaşlarına dönüş anlamına gelen Haçlılardan kalma "yeni bir haçlılığın bulunduğunu düşünüyordu.

Çoğu İslamcılar gibi Medeni de, laiklik ve laiklikle ilintili ideolojilerini, Müslümanların gerileme ve acizliğinin başlıca nedeni

78. Ibid.s. 11.

••?????

79. Ibid.

???

olarak kabul ediyordu. Laiklik, ilkin sömürgeci güçlerin, sonra da Batı'ya meyyal Müslüman seçkinlerin devlet kurumları ve medya kanalıyla uygulamaya koydukları yabancı bir maldır. İslâmiyet ve laiklik arasındaki sürtüşme, îslâmiyetin başlattığı bir sürtüşme değildir. İslamcıları ve fundamentalistleri reddeden Cezayir laikliği ideolojik bir savaş yürütmüştür. Medeni bu savaşı "Îslâmî kimlik ve değerlerinden vazgeçmeleri için" Cezayir halkına bir baskı uygulama çabası olarak tanımlar. 80 Amerika'yı eleştirmesine karşın, Cezayir'in bağımsızlığını tanımaya, yani Cezayir'in ve İslâm dünyasının kendi kaderini belirlemek hakkını tanımaya dayalı yapıcı bir işbirliği ilişkisini arzular. Medeni'ye göre, ISC'nin ekonomik programları "Amerikan yatırımcılarına kapıları açar. Varlıkları yeni sömürgeci yapısı taşımadığı sürece bu yatırımcılara Cezayir'e iş yapmaları için eşit imkânlar sağlanacaktır... (Bununla beraber) Amerika'nın Körfeze müdahalesi, ABD şirketleri veya ABD destekli gelişim programları ile işbirliği yapma noktasında bazılarımızda çekinceler uyandırmaktadır. "81

Muhalefetten seçim politikasına

Cezayir'de bağımsızlığından sonraki ilk çok partili seçimler 12 Haziran 1990'da yapıldı. Belediye ve bölge seçimleri hem hükümetin yeni istikametini hem de İslamcıların gücünü sınamış oldu. (İslamcı siyasal partilerin yasaklandığı ve İslamcıların bağımsız adaylar olarak seçimlere katılmak zorunda kaldıkları) Mısır, Fas ve Tunus'un aksine Bincedid hükümeti ISC'nin siyasal bir parti olarak seçimlere katılmasına izin verdi. UÖC'nin siyasal süreci kontrolü, yönetici seçkinlerin iktidarı ve Cezayir'deki feminist hareketin muhalefetinin ölçüsüne bakıldığında akla gelen soru UÛC'nin seçimi kazanıp kazanmayacağı değil, İslamcıların ne kadar kötü bir yenilgiye uğrayacaklarıydı. Hem Cezayir'deki hükümet yetkilileri, uzmanlar ve medyanın hem de uluslararası

80. Ibid., s. 14.

81. Ibid, s. 16.

camianın beklentisi, laik güçlerin birliğinin ve Cezayir'in siyasal ve kültürel bakımdan uzun yıllardır Batıyla olan yakınlığının ISCnin başarısını sınırlayacağı yönünde idi. Hükümet ve Batıda eğitim görmüş muhalifler Cezayir'in laik sistemi, demokrasi, çoğulculuk ve kadın haklarına yönelik fundamentalist tehdit uyarısında bulunuyordu. Bu nedenle çok az insan seçim sonuçlarına, hazırlıklıydı. İSC, seçmenlerin % 65'nin oy kullandığı seçimleri silip süpürdü. Belediye seçimlerinin % 55'ini (1555 belediyeden 853'nü) ve 48 bölgesel meclisten üçte ikisini (32'sini) kazandı. Buna karşın UÛC belediyelerin sadece % 32'sini ve bölgesel seçimlerin ise % 29'unu kazanabildi. ISC bütün büyük şehirlerde çoğunluğu kazandı: Cezayir'de % 64.18, Oran'da % 70.5 ve Konstantin'de % 72.82 Cezayir, Kuzey Afrika ve Batı afallamıştı; çünkü akla gelmeyen en kötü şey olmuştu.

Bu İran biçimi bir devrim değil ancak seçim sandığındaki, çağdaş bir devlet olarak Cezayir görüşünü ve modernleşme kuramımın laik varsayımını küçümseyen ezici bir zaferdi. İslamcılara göre seçim zaferi İslâm ile Batılılaşma arasında süregiden daha geniş bir ideolojik savaşın bir parçasıydı: "Seçim zaferine üzülenler sadece laiklik yanlısı olanlar değildi. İslâm düşmanı Batılı planlamacılar da vardı ayrıca Bu zafer, Müslüman Arap dünyasının kalbine nakledilen ve sömürgeci efendiler ve onların yardakçıları (Fransız işgali mirasını sürdüren azınlık bir laik Müslüman seçkin) tarafından pekiştirilen Batılı ve laik değerlerin reddedilmesidir."83 islamcılar aşağıdaki açıklamayla seçim başarısının uluslararası etki ve sonuçları hakkındaki iktidardakilerin korkusu besliyordu:

Cezayir yeni bir döneme adım atmıştır... Bu durum kısa sürede tüm Arap dünyasının ortak paydası olacaktır, her gün yüz binlerce insanın iştirak edeceği ardı arkası kesilmeyen gösteriler, isyanlar ve protestolar, ideolojisi ne olursa olsun "

82. Burgat, s. 279.

- -

83. Mohamed Esseghir, "islam Comes to Rescue Algeria," The Message Internaü* onal (Ağustos 1991), s. 13.

Arap hükümetlerinin asıl problemi olacaktır. Evrensel Arap ekonomik ve siyasî dönüşümünde bir kılavuz ve lider örnek olarak Cezayir'in önemi diğer halklar ve ülkelere sunacağı deneyimlerde yatmaktadır.84

İSC'nin zaferinin nedeni UÖC'nin gözden düşmesi, onun Avrupa gelişim modeli ve ISC'ne verilen gerçek destek yanında güçlü bir laik muhalefetin gelişmesine izin vermedeki başarısızlığıdır. Halkın ilgisizliği, bir kısım seçmenin sandıklardan uzak kalmasına neden olurken çoğu seçmen sandıklara gitti. Seçimler bir çok bakımdan, farklı grupları hükümete karşı birleştiren bir halk hareketinin, ideolojik ve maddi açıdan tükenmiş sistemi reddetmesi anlamına geliyordu. ISC özellikle kentsel bölgelerde olmak üzere ülke çapında geniş bir destek tabanının beğenisini kazanarak hareketin çekirdeğini ve bel kemiğini oluşturuyordu. Toplumun diğer kesimlerinde görülmeyen bir ideolojik bağlılık ve örgütlenme düzeyi oluşturmuşlar ve aynı zamanda etkileyici bir sosyal sorumluluk ve refah faaliyeti siciline ulaşmışlardı. ÎSC'ne bağlı sağlık klinikleri ve hayır kuruluşları camilerde ücretsiz dersler vererek, konut temin ederek, işyeri açıp istihdam yaratarak ve mahalleleri temizleyerek en yoksullara ve en kalabalık kent mahallelerine hizmet götürüyordu.85 Hükümetin ve UÖC'nin berbat başarısızlıklarının yarattığı yolsuzluk ortamı ve zengin ile yoksul arasındaki uçurum boşluğunda, İSC yerli bir alternatif sunuyordu. İSC'nin geniş cazibeli bir gündemi vardı: hükümetin başarısızlıklarının ve Batılı gelişme modellerinin reddi; Cezayir'in Arap-İslâmî kimliğinin, mirasının ve değerlerinin yeniden savunulması; halkın siyasal katılımı ve ekonomik reformların (istihdam ve konut) desteklenmesi; toplumsal hizmetlerin etkin şekilde yerine getirilmesi; siyasal ve ahlaki yozlaşma-

84. Burhan Ghalyoun in Al-Yawm M-Sabi, "Algeria: Democratization at Home, Inspiration Abroad," The Message International (Ağustos 1991), s. 19.

85. Bu tür faaliyetlere bir örnek olarak bkz. "Taking Space in Tlemcen: The Isla-mist Occupation of Urban Algeria," Middle East Report 22:6 (Kasım-Aralık 1992): 12-13.

nın kınanması; ekonomik olarak ezilenlerin haklarının savunulması ve refahın daha adil dağılımının vaat edilmesi; ve aile değerlerinin tekrar vurgulanması Aynı zamanda İSC, geçerli bir alternatifin olmayışından, sandığa gitmeyenlerden daha da önemlisi partiyi destekleme isteğinden çok UÖC'ni protesto etmek için ISC'ne oy verenlerden yararlandı ki bu durum egemen siyasal ve toplumsal düzene duyulan nefret ve yarattığı hayal kırıklığının ne kadar yüksek düzeyde olduğunu yansıtıyordu.

Hükümetin harsı saldırısı

Seçimlerden sonra hükümet saldırganca harekete geçerek belediyelere ödenen fonları kesti ve böylece seçilmiş İSC görevlilerinin yeterli hizmet sağlamalarını aksattı. İran hükümetini model alarak radikal değişim yapacağı suçlaması yapılırken, ÎSC'nin, yerel meclisler, yerinden yönetim ve yenilikler yapılması ile "devlet, toplum ve ekonomide değişim yerine kıyafet, okul, alkol tüketimi ve kumar gibi küçük çaplı sembolik konulara" daha fazla ilgi gösterdikleri görüldü.86 Dahası, birkaç istisna dışında İSC tesettürü empoze etmemiş, hamamda yıkanmayı yasaklamamış, barları kapatmamış veya kadınların çalışmasına veya oy kullanmasına engel olmamıştır. Bu ölçütlere ilişkin alanlarda daha tutucu yönetmelikler çıkarmışlardır.87

1991 Haziran'ına ertelenen çok partili seçimler yaklaştığında hükümet, gelecek ulusal seçimlerde UÛC'ni kayırmak ve ÎSC'nin performansını zayıflatmak amacıyla seçmen bölgelerini yeniden düzenleyen veya hile karıştırmaya elverişli yeni bir

seçim yasası çıkardı. Hükümetin yeni seçim yasaları çıkarma girişimine muhalefet etmek amacıyla İSC gösteriler düzenledi. İSC liderliği Mayıs 1991'de ülke çapında genel grev çağrısı yapınca hükümet

86. John E Entelis ve Lisa J. Arone, "Algeria in Turmoil: islam, Democracy and the State," Middle East Policy, 1:2 (1992), s. 29.

87. Zikreden: John P Entelis, Maghreb Report (Mart-Nısan 1993), s. 6.

buna şiddetle karşılık verdi. Devlet başkanı, savaş durumu ilan ederek düzeni sağlaması için orduyu göreve davet etti. Medeni, Belhac ve bunların yaklaşık 5 bin taraftarı 30 Haziranda tutuklandı ve seçimler iptal edildi. Medeni ve Belhac devlete karşı komplo düzenlemek suçlamasıyla askeri mahkemede yargılandı ve 12'şer yıl hapse mahkûm edildi.

Bazıları ISC'ni sisteme meydan okumak ve devletin güvenliğini sarsmakla suçlarken diğer bazıları "ÎSC'nin Haziran'daki gösterilerinin demokratik süreci 'tıkama' çabası olmayıp ama hükümet tarafından yürürlüğe konulan antidemokratik yasaların ilgasına çağrı olduğuna" işaret etmektedir. "Islâmî Selamet Cephesi 1989'da meşruiyet kazandıktan bu yana ilkelerine değilse bile demokratik prosedürlere bilfiil kesintisiz bir şekilde uymuştu ki bu ilkeler hükümetin içindeki ve dışındakilerin ateşli biçimde savunduğu ilkelerin aynısıydı. "88 Hükümet ve laik güçlere yeniden toparlanma fırsatı sağlaması yanında ÎSC'ne yönelik hareket diğer Islâmî örgütlere öne çıkma imkânı vermişti ki bazıları bunun daha bölünmüş bir Islâmî cephe üreteceğini umut ediyordu. Şeyh Mahfuz Nahnah'ın (Hamas adı da verilen) Yenilik ve Rehberlik Hareketi, Cezayir Ulema Birliği gibi siyasetle doğrudan uğraşmaktan uzak durmuş ve sonra Islâmi İttifak'ı kurmuştur. Nahnah aslında İSC gibi dinî örgütlerin siyasal partilere dönüşmesine karşıydı. Cezayir'deki laikçilerin ve Batılı gözlemcilerin çoğu Nahnah ve Ittifak'ı, ÎSC'nin seçimlerdeki başarısını engelleyecek liberal bir alternatif olarak görüyorlardı. 89 Cezayir'in 31 yıllık tarihinde ilk kez 26 Aralık 1991'de çok partili parlamento seçimleri yapıldı. Hükümet ve UÛC'nin, seçmen bölgelerindeki hilelere ilaveten devlet kurumları ve medyanın kontrolünden, Medeni ve Belhac'ın sürekli hapsedilmesine kadar sahip olduğu bir dizi avantaja rağmen, kayıtlı seçmenlerin % 59'unun oy kullandığı seçimlerin ilk turunda, İSC oyların % 47.54'ünü, 231 sandalyeden de 188'ini aldı, çoğunluğu

88. Ibid., s. 31.

89. Brumberg, s. 69.

elde etmeye sadece 28 sandalye kalmıştı.90 UÖC seçimleri 16 sandalye ile üçüncü sırada bitirerek bozguna uğramıştı. Toplam sayısı 430'u bulan meclisteki geri kalan sandalyeler 16 Haziran 1992'de yapılacak seçimlerde sahibini bulacaktı.

îslâmî Selamet Cephesi ve demokrasi }

İSC'nin sevinci ve İslâm dünyasının her tarafındaki Îslâmî hareketlere baştan başa yayılan keyif ne kadar fazla ise çoğu Müslüman idareci ve Batılı hükümetin hissettiği kaygı ve kuşku da o kadar fazla idi. İslamcılara göre, İSC'nin zaferi, hareketlerinin temsilî yapısını temize çıkarmış ve başarılı bir şekilde kurumsallaşma derecesini gösterdiği gibi toplumsal ve siyasal açıdan ana yapının bir parçası olduklarını belirginleştirmişti. Şimdi ise muhalifleri İSC'ni "demokrasiyi gasbetmekle" suçluyordu. İSC bu suçlamayı reddederek seçim sürecinin önemini kavradıklarını iddia ediyordu. Karşıtları İSC'nin iktidara gelebilmek için demokratik süreci kullandığını ve daha sonra kadın hakları ve siyasal çoğulculuğa azıcık hoşgörüsü olan Îslâmî bir yönetim sistemi empoze' edeceğini düşünüyordu. İSC liderlerinin açıklamaları bu suçlamalara etkin biçimde karşılık vermemiştir.

Her ne kadar İSC "Çözüm Islâmdadır" sloganı etrafında birleşse de aralarında bol miktarda farklılık vardı. Gördüğümüz gibi, bir koalisyon cephesi olarak İSC, şemsiyesi altında, Cezayir'in geleceği ve demokratikleşmesiyle ilgili farklı eğilim ve tutumlara sahip taraftar ve liderleri barındırıyordu. İSC liderlerinin beyanları çoğu kez çelişkili ve müphemdi. Bazılarına göre siyasal katılım demokratik bir siyasî sürece tekabül etmiyordu. Görünüşte demokratik süreci desteklemekle birlikte Abbas Medeni, aşağıdaki açıklamasında kaçamak konuştuğu

ve tedbirli karşılık verdiği izlenimini uyandırmaktadır: "Evet, yöntem seçimlerdir; halkın iradesine uymak isteyen herkesin yolu budur. Şu anda başka bir

1 Middle East Watch, s. 2.

yöntem yoktur. Diğer yollar Allah tarafından kapatılmıştır. Bu nedenle iktidar yolu halkın iradesinin karar verdiği seçimlerdir."91 Petrokimya mühendisi olan bir başka önemli İSC lideri Abdülkadir Hachani'nin ifadesinde de benzer bir pragmatik uzlaşma işaretine rastlanmaktadır: "Yeni Cezayir (Cezayir'in yeni yöneticileri) size anayasamızın Kur'an ve Sünnet olduğunu söylüyoruz, ancak sizin anayasanıza uyacağız. Yalnız bunu ona inandığımız için değil (ona aldırmadığımızda) baskı yapmanız için elinize bir bahane verecek olduğumuz için yapıyoruz."92 Hachani çok partili bir sistemi kabul eder görünüyordu: "Değerlerimiz ve uygarlığımız çerçevesinde çeşitli partilerin varlığına izin verilecek. Bu, siyaseti zenginleştirecektir."^ Diğer yandan Belhac demokrasiyi gayri Îslâmî bir kavram olarak kesin biçimde reddetmişti, imam Abdülkadir Muğni'nin yaptığı açıklama ise şu idi: "islâm aydınlıktır. Bundan niçin korkuyorsunuz? Demokraside yatan karanlıktır... Genel çıkarlar çerçevesinde bireysel özgürlüklere saygı gösterilecektir ancak özgürlük her şeyi yapma serbestisi ile karıştırılmamalıdır. "94 ÎSC liderlerinin demokrasi ve kadın hakları üzerine yaptıkları bir dizi açıklama ve belirsiz konuşmaları nihai amaçlarının yapısıyla ilgili kuşku ve eleştirilere karşı İSC'ni savunmasız bırakmıştır. . .

Askeri müdahale: Demokrasinin rafa kaldırılışı

.. . -. ;. '

Cezayir ordusu, seçmenlerin çoğunluğunu hiçe sayarak 12 Aralık'ta İSC'nin, demokratik yolla seçildikleri ve kazandıkları iktidarın meyvelerinden yararlanmasını önlemek için fiilen darbe sayılacak bir müdahalede bulundu. Kuzey Afrika hükümetleri birkaç ay önce toplanıp "radikal İslâm" ile mücadele amacıyla

91. "Amid Praise for Algerian System: Hopes for an Islamic Government," The Message International (Ağustos 1991). s. 16.

92. David Hirst, "Algiers Militants Urge Çare at the Gates of Vıctory," The Guardian, 18 Ocak 1992.

93. Middle East Watch, s. 13.

94. Middle East Times, 19-25 Haziran 1990; ve Middle East Watch, s. 13.

özel tim kurduklarında, Cezayir ve komşuları bir çok bakımdan müdahaleyi rasyonelleştirmek için gereken temelleri atmışlardı. Bir uzman bu konuda şunları belirtmektedir:

Kısmen Batıya yönelik mesajları açıktı ve şöyle özetlenebilirdi: "İktidardaki hükümetler korunmağa değerdir. Siyasal dışlayıcılıktan ağır insan hakları ihlallerine kadar kusurları ne olursa olsun Batıya karşı koymak isteyen fanatiklere karşı yegane engeli bu hükümetler teşkil etmektedir." Bu yoruma göre otoriteryenizmin yerel biçimleri üzücü ancak Batı tarzı siyasal çoğulculuğa giden tek yol idi.95

Devlet güvenliğini ve istikrarı korumak adına ordu, ISC'nin parlamentonun % 80'ine tekabül eden üçte ikilik çoğunluk sağlayacak bir başka seçim zaferine yakın gözüktüğü parlamento seçimlerinin ikinci aşamasından birkaç gün önce harekete geçti.96 Askeriye, ISC'nin seçim zaferini kabullenmesinden ve onlarla iktidarı paylaşma anlaşmasına niyetlendiğinden korkulan devlet başkanı Bincedid'i istifaya zorladı. Ordu, Devlet Konseyi veya Yüksek Güvenlik Konseyi adı verilen kukla bir hükümet koalisyonu ataması yaptı. Cezayir'in demokratik deneyimi bastırıldı ve İSC üzerinde ağır bir baskı süreci başlatıldı. Konseyin 9 Şubat 1992'de yaptığı değişiklikle, tomurcuklanan demokratik sürecin yerini savaş durumu aldı. Konsey olağanüstü hal durumu ilan etti, Aralık seçimlerinin sonuçlarını geçersiz saydı, parlamento seçimlerinin ikinci aşamasını iptal etti ve tüm seçimleri süresiz olarak erteledi, (islamcı ve İslamcı olmayan) gazeteciler tutuklandı ve bazı gazeteler kapatıldı. Hükümet ISC'ni dağıtmak için harekete geçti. İSC Mayıs 1992'de yasaklandı, daha sonra liderleri, üyeleri ve

üye veya sempatizanı olduğundan kuşku duyulanlar tutuklandı, hapsedildi ve bazılarına işkence yapıldı. On binden fazla İslamcı Sahara'daki çöl toplama kampında gözaltına
95. Vanderwalle, "Ben Ali's New Tunisia," s. 3.
96. Jonathan C. Randal, "Algerian Electıons Cancelled," Washington Post, 13 Ocak 1994.

alındı; ISC'nin camileri ve sosyal hizmet merkezleri kapatılarak mal varlıklarına el konuldu. İSC sempatizanı imamların yerine devlet onayından geçmiş din görevlileri atandı ve diğerleri "kürsüyü siyasî amaçlarla kullandıkları" gerekçesiyle tutuklandı".97 Uluslararası bir dergi bu konuda "Şimdi resmi gibi görünüyor. İşkence Cezayir'e geri döndü" yorumunu yapmıştı.98 Cezayir konusunda önemli bir uzman olan Entelis ise şunları yazıyordu:
Ordunun Ocak seçimlerini iptal etmesi siyasî bir darbeyi ve büyük ihtimalle de Cezayir'in yakın gelecekteki demokratik deneyiminin sonunu temsil etmektedir. Hükümetin aksi yöndeki iddialarına rağmen devletin istikrarı tehlikede değildi. Ordunun isteklerine uygun olacak derecede rejimin istikrarı başka bir konudur."99 - ;
Askeriyenin ISC'ni ezmek için başlattığı ani hareket Cezayir'in demokratik istikametinin doğası hakkında ciddi soruları gündeme getirdi. Ordu, devletin güvenliğini koruma iddiasıyla siyasal sisteme katılarak elde ettikleri iktidardan ISC'ni mahrum bırakmıştı. İSC aynı zamanda islâm dünyasındaki çoğu rejimin karşılaştığı muhalefeti tanımlama ve hoşgörü gösterme konusundaki zorluğa bir örnek olmuştu. ISC liderlerinin başlangıçtaki tepkileri, ılımlılık ve şiddetten uzak durma çağrısıydı. Abdülkadir Hac-hani, İSC üyelerine seçimlerin bir sonucu olarak ISC'nin "meşruiyet kazandığını ve kimsenin bunu ondan alamayacağını"100 hatırlatıyordu. Ancak ISC'nin Hachani gibi ılımlı liderlerinin tutuklanmasının yanında askeriyenin, hareketin başını ezme çabası ve çatışmayı provoke etmesi sonunda gerçek bir iç savaşa dönüşen bir şiddet dalgası başladı.
Seçimlerin iptaline iktidarın laik elit üyeleri alkış tutarken, Sosyalist Güçler Cephesi lideri ve ISC karşıtı Hocine Ait Ahmet
97. İbid.
,
98. "Algeria: Dusting Off the İron Glove," The Middk East (Nisan 1993), s. 19.
:
99. Entelis and Arone, "Algeria in Turmoil," s. 35.
100. Jonathan C. Randal, "Fundamentalist Leader in Algeria İs Arrested," Washington Post, 22 Ocak 1994.
'.

gibi diğer laik muhalif liderler Cezayir'in "biçimsel olmasa bile fiiliyatta bir darbe yaşadığı, darbecilerin seçim sürecini iptal ederek demokratik bir gelişme sağlanacağına kimseyi inandıramaya-cağı" gözleminde bulunuyordu. 101 Seçimlerin iptali aynı zamanda uluslararası insan hakları örgütlerinin "dağ gibi büyüyen insan hakları ihlalleri eleştirisine" ve "barışsever ifade eylemlerinden dolayı tutuklanan" Abdülkadir Hachani ve Rabah Kebüyile birlikte "ifade veya üyeliklerinden (sempatizanlık) dolayı tutuklananların"102 serbest bırakılması çağrısında bulunmalarına yol açmıştı. Siyasal sistemin açılımıyla "1989'dan 1991'e kadar elde edilen kazanımlar - çok partili sistemin başlangıcı, siyasal mahkûmların serbest bırakılması, basın sansürünün kaldırılması, rastgele tutuklama ve işkenceye son verilmesi- tersine çevrilmişti. Hükümet baskısının başlıca hedefi ÎSC olmakla birlikte hükümetin laik muhalifleri de (entelektüeller, politikacılar ve gazeteciler) susturulmuştu.
Yasal muhalefetten gerilla savaşına
Tutuklamalar ve hükümet ile İSC arasındaki sürtüşmeler gittikçe, büyüdü. İlkin seçimlerde yarışarak, belediye ve parlamento seçimlerinin her ikisini de ustaca kazanarak meşru bir muhalefet olarak hareket eden İSC, demokratik olarak elde ettiği hükümetteki yerinden yoksun bırakılmıştı. Askeri baskı operasyonu İSC'ni yasal muhalefetten daha hırçın, bazı kanatlarını da devrimci bir hareket olmaya itti. Liderlerinin çoğu hapiste ya da sürgünde olan birlik çatlamıştı. Hükümetin

baskısı ÎSC'ni bir yenilik hareketinden devrimci bir harekete dönüştürmüştü Rejime sistem içinden meydan okuyan örgütte kutuplaşmalar meydan gelmiş ve hareketin daha hoşnutsuz üyeleri devlet baskısı ve şiddetine tepki olarak savunmacı bir duruştan saldırgan bir duruşu benimseyerek militan bir tehdit haline gelmişti. ... : ,,?

101. Randal, "Algerian Elections Cancelled."

102. Middle East Watch, s. 1.

Mısır'da Cemal Abdün Nasır'ın 60'lardaki idaresi dönemindeki Müslüman Kardeşler'i andırır biçimde, İSC, ılımlı ve daha militan hiziplere bölündü. Baskı ve işkence aşırı gerilla gruplarını doğurdu. Cezayir'deki Islâmî hareketin radikalleşmiş unsurlarından oluşan ve yozlaşmış, anti-İslâmî hükümetin şiddet yoluyla devrilmesi ve Islâmî devletin kurulmasını amaçlayan bu grup, siyasal sürece katılmayı reddediyor ve silahlı mücadeleyi (cihad) benimsiyordu. Silahlı paramiliter ve gizli gruplar, askeri darbe ve hükümet baskısının radikalleştirdiği eski İSC üyeleri, Sovyet işgali sırasında Afganistan'da savaşan Cezayirlilerin oluşturduğu ve "Afganlılar" olarak bilinen grup, Hizbullah ve Silahlı Islâmî Grup (SİG) gibi diğer İslamcılar askeri kışlalara, polis karakollarına ve hapishanelere yönelik bombalama, baskın ve saldırılarla kendi terör ve şiddet hükümranlıklarını başlattı. SİG, ISC'nin ılımlı tutumunu açıkça kınadı, her türlü uzlaşma ve tavizi reddetti, hükümet ve onu destekleyen Cezayirlilere yabancılara ve yabancı güçlere karşı topyekün cihad propagandası başlattı. İSC de diyalogun olmadığı zamanlarda rejime karşı silahlı mücadele yürüten Islâmî Kurtuluş Ordusu adlı gayri resmi askeri bir kanat doğurdu. Ayaklanma yayılınca durum daha da kötüleşerek, bazı Amerikalı yetkililerin "düşük yoğunluklu savaş hali" dedikleri iç savaşa dönüştü. Ordu ve silahlı İslamcılar kanlı ve ölümcül bir savaşa girişti. Fanatikler sadece hükümet görevlileri, askeriye ve polise değil, ayrıca siviller, tanınmış laik aydınlar, gazeteciler ve "açık" kadınlar ile öğrenci kızlara da saldırı düzenleyip öldürdü. Güvenlik güçleri nasıl sakal ve başörtüsünü fundamentalist terörizmin sembolleri olarak gördüyse şimdi de militanlar Batı tarzı giyinen kadınları ve laik aydınları, Batı eğilimli despotik ve baskıcı devletin sembolleri olarak hedef alıyordu. "(Görünmeyen) düşman ile savaşmak için 15000 asker getirilen"103 Cezayir, silahlı bir kampa dönüşmüştü. 1993 sonu ve 1994 başlarında bir çok ücra bölgeler burada diledikleri zaman saldırı düzenleyebile-

103. "Algeria: The Army Tightens Us Grip," The Economist, 17 Temmuz 1993, s. 37.

cek görüntüsü veren militanların denetimindeydi. Ordu ve radikal İslamcılar sivil halkın çapraz ateşe yakalandığı acımasız bir savaşa kalkışırken İSC içindeki bazı ılımlı unsurlar, Silahlı Islâmî Grup (SİG) gibi grupların terörist faaliyetleriyle aralarına mesafe koymaya çaba gösteriyordu. Cezayir askeri güçleri, SlG'un Cafer el-Afgani adıyla bilinen liderini öldürdüğünde, ISC liderleri olayı kınamalarına rağmen İSC'ne sadık başka bir grubun el-Afgani'ye ihanet ettiği bildirilmişti. Aynı sıralarda hükümetin, geçmişte herhangi bir ulusal diyaloga dahil etmeyi sürekli olarak reddettiği ISC liderleri Abbas Medeni ve Ali Belhac ile görüşmeler yaptığı söylentisi dolaşıyordu.104

Sivillere yapılan saldırı aynı zamanda başlıca kültürel ve sınıfsal çatışmayı yansıtıyordu. Büyük oranda Arapça konuşan işsiz kesimden, kentsel alt tabakadan taraftar bulan İSC ve diğer islamcılar iktidara gelmeleri halinde Fransızca konuşan Batılaşmış seçkinlerin ayrıcalık ve iktidarlarına doğrudan tehdit olacaktı. İSC hareketindeki çoğu kişi tecrübe ettikleri biçimiyle silahlı kuvvetlerin baskısı ve ÎSC'ni dağıtma çabasının,'genellikle askeri müdahaleleri destekleyen Cezayir'in laik Batı eğilimli seçkinlerinin hayat biçimleri ve çıkarlarının korunmasıyla bağlantılı olduğunu düşünüyordu. Çatışma, islâm ile laiklik, Batılılaşma ile islâmlaşma arasında cereyan eden bir cihada dönüşmüştü. Ancak birbirleriyle mücadele eden bu toplumsal güçlere ilişkin genellemeler askeriyeyi kınayan (Fransızca ve Arapça konuşan, seçkin ve sıradan) laikçilerden, sadece işsiz gençlerden değil aynı zamanda doktor, mühendis, öğretmen gibi çağdaş eğitimli profesyoneller ve hatta askeriyenin içindeki bazı

unsurlardan İSC'ne verilen desteğe kadar varan Cezayir'deki tepkilerin çeşitliliğini gölgelememelidir.

Şiddet fırtınası toplumdaki kutuplaşmayı derinleştirdi. Hükümet ve ordu, toplumun genelini yansıtan biçimde iki eğilime ayrılmıştı: Ulusal uzlaşma ve diyalog ihtiyacı olduğuna inananlar

104. "Algeria: A Kite for Peace," The Economist, 5 Mart 1994, s. 45.

ve ISC'nin bütünüyle bastırılmasını desteklemeye devam eden katı hoşgörüsüzler, ikinci eğilim, çoğunu ideolojinin olduğu kadar kişisel çıkarların da harekete geçirdiği seçkinler arasında yaygındı: "Kaybedecek çok şeyi olanların ekserisi açgözlülük nedeniyle müzakerelere karşı çıkıyordu."105 Ek olarak Özgür Genç Cezayirliler Örgütü ve Egemen Cezayir Cumhuriyeti Gizli Örgütü gibi anti-îslâmî ölüm mangaları ortaya çıkmıştı. Güvenlik ve silahlı kuvvetler mensuplarının eski üyelerinden oluştuğuna inanılan ve amacı "fundamentalist teröre" karşı koymak olan bu örgütler, İslamcılara yönelik saldırı ve cinayetlerin sorumluğunu üstlenmişti.106

Siyasal Islâmın gücü ve tehdidi etnik gerilimleri tırmandırdı ve ordu kendini gittikçe iki kanat arasında, islamcılar ve Berberiler arasında buldu. Berberlerin tarihi Islâmın Kuzey Afrika'ya gelişinden daha eskiydi ve Islâmiyeti kabullenmelerine karşın bağımsızlıklarına, kendi dil ve kültürlerine ateşli bir şekilde bağlı kalmışlardı. Kültür ve Demokrasi Meclisi üyesi Dr. Said Sadi gibi hükümete karşı olduğundan daha fazla anti-fundementalist ve bir kat daha militan Berberi liderler hükümeti kınamış ve kardeş Cezayirlilere karşı girişilen soykırıma karşı silahlı direniş çağrısı yapmışlardır.107

Uzlaşma sürecinden kökünü kurutma hareketine ' " 1994 yılında terör ve şiddet düzeyi çarpıcı şekilde artmış ve hükümet ile hapsedilen Islâmî Selamet Cephesi liderleri arasında perde arkasında temaslar kurulduğunun işaretleri görülmeye başlanmıştı. Görüşmelere dayalı uzlaşmaya doğru atılan ilk adım gibi görünen hareketle hükümet 1994 yılında bazı İSC liderlerini serbest bırakmış ve Medeni ve Belhac'ı Blida hapishanesinden çıkarıp ev hapsi altına almıştı. Ancak Medeni bazı şartlar yerine

105. "Algeria: Looking for Scapegoats," The Middle East (Mayıs 1994), s. 20.
106. Ibid.,s. 21.
107. İbid.

getirilinceye kadar ulusal bir diyaloga katılmayı reddetmişti: "'Meşru' bir hükümet seçilinceye kadar 'tarafsız' bir hükümetin kurulması; İSC'nin meşrulaştırılması; olağanüstü halin kaldırılması; genel af ilanı; İslamcılara karşı başlatılan adlî kovuşturmaların durdurulması; ordunun kışlalarına çekilmesi".108 Başkan Liamine Zeroual bu istekleri kesin bir dille reddetti. Aralık 1994'de İSC temsilcileri, Roma'daki Sant Egidio Katolik cemaati’nin desteklediği bir zirvede (UÛC de dahil) Cezayir'in diğer muhalefet partilerine katıldı.

Cezayir'deki başlıca laik, İslamcı ve İslamcı olmayan lider ve partilerin imzaladığı 14 maddelik sözleşme, sivil özgürlüklere daveti, siyasete asker müdahalesine son verilmesi, ISC'ne uygulanan yasağın kaldırılması, çok partili demokrasinin kurulması, silahlı muhalefetin tümünün tek yanlı ateşkes ilanı, Cezayir'deki olağanüstü halin kaldırılması ve serbest ve çoğulcu seçimlere götürecek ulusal bir konferans düzenlenmesi çağrısını içeriyordu. Amerika sözleşmeyi överken Cezayir rejimini destekleyen Fransa olumlu tepki göstermişti. Ordu tarafından empoze edilen ve desteklenen Cezayir hükümeti düş kırıklığı olduğu düşüncesiyle toplantıyı tanımayı veya katılmayı reddetmişti. Medya, toplantıyı Hıristiyan Haçlıların yeniden dirilişi olarak tasvir etmiş, hükümet de sözleşme tasarısını islamcılara verilen bir kapitülasyon olarak kınamıştı. Serbest bırakılan ancak evde göz hapsine alınan Medeni ve Belhac tekrar hapishaneye gönderilmiş ve hükümet İslamcıları yok etmek için başlattığı savaşa yoğunlaşmıştı.

Sant Egidio sözleşmelerini imzalayanlar "1991 parlamento seçimlerinde oy kullanan Cezayir vatandaşlarının % 82'sini temsil etmesine rağmen, her iki tarafın da gittikçe artan şiddete dayalı çözüm çabaları halkın sesini boğmuştu."109
Cezayirlilerin çoğu başta Silahlı Islâmî Grup ve ordudaki gruplaşmalarla işbirliği yapan ölüm mangaları olmak üzere dinci
108. John E Entelis, "Political islam in Algeria," Current History (Ocak 1995), s. 17.
109. Dirk Vandewalle, "islam in Algeria: Religion, Culture and Opposition in a Rentier State," Political islam: Revolution, Radicalism or Reform? s. 48.
310
ve laik fanatikler arasında kalırken şiddet dalgası devam ediyordu. Bu aynı zamanda fanatik laikler ve aşırı İslamcılar arasındaki kültür savaşlarını derinleştirerek, sivil halkın çoğunun arada kaldığı toplumdaki gittikçe artan kutuplaşmaya katkıda bulunuyordu. Hükümet ısrarlı şekilde uluslararası toplumun (medya, insan hakları örgütleri ve hükümet delegasyonları) Cezayir'e girmesine engel oldu. Cezayir medyası temsilcileri Silahlı Islâmî Grup gibi radikal islamcı grupların ölüm tehditleri ve "güvenlik güçlerin-deki çeşitli grupların benzer tehditleri ile"110 karşı karşıya kalmıştı. Uluslararası medya ve 1997'de Algeria: Civilian Population Caught in Spiral of Violence başlıklı raporu yayınlayan Amnesty International (Uluslararası AF Örgütü) gibi insan haklan örgütleri, terör ve şiddetin, silahlı (Islâmî) muhalefet ve ordu ve güvenlik güçleri içindeki fraksiyonlar olmak üzere 2 ana kutbu olduğunu belirlemişti. Uluslararası Af Örgütü, Cezayirli yetkililerce reddedilmeyen bir suçlamasında, çoğu toplu katliamların başkent yakınlarında gerçekleşmesine rağmen "ordu veya güvenlik güçlerinin katliamları durdurmak veya önlemek veya sorumluları tutuklamak için girişimde bulunmadığını"111 ifade ediyordu. (28 Ağustos 1997'de Sidi Rais'de 300 kadın, erkek ve çocuğun katledilmesi gibi) en geniş çaplı katliamlar ordu kışlalarının ve polis karakollarının yanı başında cereyan etmesine rağmen hiçbiri müdahale etmemiştir. Diğer olaylarda da müteakiben tutuklama ve kovuşturma yapılmamıştı.
Cezayir'de 5 Haziran 1997'de (Islâmî Selamet Cephesi'nin dışlandığı) parlamento seçimleri yapıldı ve 1962'de elde edilen bağımsızlıktan bu yana ilk çok partili meclis seçildi. Birleşmiş Milletler gözlemcilerinin eleştirileri ve kaybeden partilerin "geniş çaplı hile" karıştırıldığı suçlamaları arasında önceden Mahfuz Nahnah'ın HAM AS olarak bilinen Barış Toplumu Hareketi (BTH), ikinci en çok oy alan parti oldu. (Bir diğer islamcı parti Ennahda
110. lan Williams, "Algeria: A Deaf Ear to Amnesty," Middle East International, 17
Kasım 1997, s. 15.
311
34 sandalye kazandı). Kendisini modern, ılımlı ve şiddet yanlısı olmayan Islâmî bir seçenek olarak konumlandıran BTH hem şiddet hem de ekonomik zorluklardan (çalışabilen nüfusun % 28'i işsiz durumdaydı) yorulanları ve önceden general olan Başkan Li-amine Zeroual'm askeri destekli rejimine alternatif arayanları kendisine çekmiştir. (Başkan Zeroual'm Ulusal Demokratik Toparlanma Partisinin kazandığı 156 sandalyeye karşın) meclisteki / 380 sandalyeden 69'unu kazanmıştı. BTH'ye yeni kurulan hükümette 30 bakanlıktan 4'ü ile 3 devlet bakanlığı koltuğu verilmişti. Şiddet ve cinayetler seçimlere rağmen devam etti ve gelişigüzel kentsel alandan kırsal bölgelere yayıldı. Yerel siyaset, kabile ve aileler arasındaki sürtüşmelerin neden olduğu eylemlere yeni grup ve milislerin katılımıyla şiddet ve terörü sürdüren gruplar, islamcı muhalifler ile askeriye ve güvenlik kuvvetlerinin ötesinde daha da genişledi. Dikkate değer bir açıklama dizisi sırasında hükümet soruşturması ve yerel yetkililerin tutuklandığı raporları ortaya çıktı. Tutuklananlar arasında belediye başkanları, polisler ve cinayet, ırza geçme, hırsızlık, yolsuzluk ve (bazıları polis istasyonlarında olmak üzere) yargısız infaz ile suçlanan "yurtseverler" olarak bilinen savunma grupları yer alıyordu.
islamcı muhalefet ve hükümetin her ikisi de bölündü ve daha da hizipleşti. Amacına ulaşmak için sonuna kadar savaşma kararlılığı gösteren Silahlı Islâmî Grub'un aksine İSC ve silahlı kanadı AIS, bir kısmı Silahlı Islâmî Grup'tan

kopmuş diğer İslamcı gruplar ateşkes ilan etti ve ordu ile diyalogu sürdürme isteğim bildirdi. Bu karar ve akabinde somut sonuçların olmayışı bölünmelerini derinleştirdi. Aynı sırada, Başkan Liamine Zeroual ve genel kurmay başkanı da iktidar mücadelesine tutuştu. Ordu, diyaloga açık subaylarla her türlü ulusal uzlaşmaya karşı çıkan ordudaki aşırı baskıcılar arasında bölündü. Ulusal istikrarın, Islâmî muhalefeti tümüyle ortadan kaldırmayı gerektirdiğine inanan aşırı görüştekiler (bunlara karşı çıkan radikal muhaliflerininkine benzer şekilde) cinayet ve terörizmi amaçlarına ulaşmak amacıyla araç olarak kullandılar.

Türkiye: Ordu ve Laikliğin Savunulması:
Radikal Laiklik mi Radikal İslâm mı? -
1970-80'lerde Islâmî hareketi endişe ile karşılayanlar için Türkiye laik bir görüntü sergiledi. Uzmanlar dünyanın başka bölgelerinde ne olursa olsun Türk laikliğinin siyasal islâm "tehdidi"nden etkilenmeyeceği görüşündeydiler. Sovyetler Birliği'nin çöküşünden sonra Orta Asya ülkelerinde Iran, Suudi Arabistan ve Pakistan'ın etkisinden korkan birçok kimse, "Müslüman laikliği" veya "laik islâm" denilen Türk laiklik modelini savunur oldu. Ortadoğu ve diğer bölgelere yayılan Islâmî dalgadan Türkiye'nin etkilenmemesi için iki neden gözükmektedir: (1) Atatürk'ün miras bıraktığı ve büyük saygınlığı olan güçlü laik gelenek ve kurumlar. (2) Ordunun laik ideolojinin ve devlet istikrarının savunucusu olarak "laik cumhuriyetin bekçisi" olma adına kendi kendine üstlendiği rol. Bununla birlikte Türkiye 1996'da ilk islâm taraftarı olan bir politikacıyı (Necmettin Erbakan) başbakanlığa getirdi ve 28'den fazla kentte islamcı adaylar belediye başkanı seçildi, Islâmî yönelimli Refah Partisi % 21 oy aldı. 1997'de Erbakan Türk ordusu tarafından istifa ettirildi. Böylece Türk toplumunda ve politikasında yaşanan bu değişim de, islâm dünyasının başka coğrafyalarında olduğu gibi, politik yapı ve kültürün kurbanı oldu. . . .
. .,-,, . . ? , -... .....
Laiklik, İslâm ve Türk devleti ? : :, . . ? ?::< . ?
Modern Türkiye laik bir devlet olarak kuruldu. Atatürk dini devlet yönetiminden tasfiye etti, hilafet ve saltanatı kaldırdı, şeriat yerine Batı'dan mülhem laik hukuk sistemini getirdi ve dinî kurumları kapattı. 1924 Anayasası ile hilâfetin yerini Atatürk'ün kendisinin kurduğu tek partili (Cumhuriyet Halk Partisi) cumhuriyet ve güçlü bir ordu aldı. 1945'de başlayan çok partili siyaset ve demokrasi ile birlikte dine daha çok yer verilmeye başlandı. Camiler yapıldı veya restore edildi, Ankara Üniversitesi'nde İlahiyat Fakültesi yeniden açıldı, dinî yayın yasağı kaldırıldı ve

okullarda din dersleri okutulmaya başlandı. Tarikatlara faaliyet izni verildi ve ezan Türkçe yerine tekrar Arapça okunmaya başlandı. Hacca gidiş sınırlamaları kaldırıldı. 1982'de Türkiye hacca üçüncü büyük grubu gönderen ülke oldu. Laiklik, Atatürk ve yönetimi elinde bulunduran şehirli azınlık elit (memurlar, ordu, aydınlar) tarafından tepeden inme bir şekilde uygulandı. Türkiye'nin Kemalist laik eliti ile dinin kendileri için potansiyel bir güç olduğu Türk halkı arasındaki ayrışırla halkın demokrasiye güçlü bir şekilde bağlanmamasına neden oldu. Nilüfer Göle'nin gözlemlediği gibi, "Türk cumhuriyetçiliğinin 6 esası arasında (cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve devrimcilik) demokrasi yoktu. Bunun arkasında da yönetici elitin halk iradesinin islâm egemenliği yönünde tecelli edeceği şeklindeki korkusu vardı."112
1950-60'larda politik ve ekonomik faktörler.yeni gelişmeleri de beraberinde getirdi ve islâm toplumsal görüntüde daha fazla yer almaya başladı. 1950 seçimlerinde Cumhuriyet Halk Partisi'ni seçimlerde mağlup eden Demokrat Parti'yle gelen siyasal liberalleşme, Kemalizm'in toplumda kökleşme başarısı gösteremediğinin habercisiydi: "Kemalizm'den sadece şehirler ve büyük yerleşim merkezleri yararlandı ve ona ancak küçük bir azınlık bağlandı. Kırsal bölgeler modern eğitimin nimetlerinden neredeyse hiç yararlanamadı ve okur-yazarlık oranı (eğitim) çok yavaş ilerledi."H3 Desteğini köylerden, kırsal kesimden alan

Demokrat Parti yaşayan islâm kültürünü siyaset yörüngesine yerleştirdi. Bununla birlikte, İslâm'ın toplumsal yaşantıda daha fazla yer alan bu görüntüsü aslında politik bir olay değil, dinî ve ahlakî bakımdan toplumsal bir yenilenme gerçekleştirmeye çalışan birey ve grupların (aydınlar, tarikat mensupları, kültürel kuru-

112. Nilüfer Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics," Cıvıl Society in the Middle East, 2 cilt, der. Augustus Richard Norton (Leiden: E. J. Brill, 1996), s. 20.

113. Feroz Ahmad, "Turkey," in The Oxjord Encyclopedia oj the Modern Islamic World, 4: 244.

luşlar) öncülüğündeki dinî-kültürel bir olaydı. Tarikatlardan (Nakşîbendiler, Kadiriler ve Ticaniler) ulusal ve uluslararası bir hareket kuran dinî bir entellektüel, Said-i Nursî'nin takipçilerine kadar çoğu politika dışında yer almışlardı. Aralarındaki farklılıklara rağmen çoğu Türk laikliğini eleştirmekte ve islâm'ın merkezî bir konum kazanmasını savunmaktaydılar. Türkiye'nin yaşadığı bu yeni ekonomik gelişim yeni bir grup yönetici ve teknokrat kesimin ortaya çıkmasına neden oldu. Ordu ve bürokrasi temelli yerleşik militan laikliğe karşılık bu yeni kesim islâm'ı hayatlarını yönlendirici bir konumda benimsediler. 1960'larda yaşanan hızlı sanayileşme, uluslararası ekonomik gelişmeler, sosyal kaymalar, sol politika ve komünizm tehdidi İslâm'ın siyasallaşmasına katkıda bulunan unsurlar oldu.

1960'larda İslâm siyasal hayatta daha etkin hale geldi. Bunun en belirgin örneğini 1970'de Necmettin Erbakan'ın (1926-) Konya'da başlattığı hareket oluşturmaktadır. İstanbul Teknik Üniversitesi'nde okuyan, Aachen Teknik Üniversitesi'nde (Almanya) doktora yapan Erbakan akademik, politik ve meslekî alanda kariyer yapmış bir isimdi. 1965'de İstanbul Teknik Üniversitesi'nde profesör olmuş, bir motor fabrikası kurmuş ve bu fabrikayı yönetmişti. Aynı zamanda politikaya girmeden önce 1969'da kısa bir süre Türkiye Odalar Birliği başkanlığı yapmıştı.

Erbakan eski elite karşı ortaya çıkmakta olan yeni alternatifin temsilcisiydi. Anadolu'nun varlıklı, muhafazakâr Müslüman bir ailesinden gelmekteydi. Modern eğitim alan ama aynı zamanda Islâmî bir temayül edinen Erbakan Osmanlı-İslâm geleneklerine dayalı bir Türk milliyetçiliğine bağlıydı; çöküş içinde olan ve ahlakî değerlerini yitiren Batı'ya ekonomik ve kültürel anlamda bağımlı olmayan bir Türkiye peşindeydi. Ona göre Batı'ya körü körüne bağlanmak Türkiye'nin kimliğini ve gücünü elinden almıştı. Erbakan'ın danışmanlarından bazıları bu konuda şunları söylemektedirler:

Kendisini bize körü körüne ve ne olduğunu anlamadan taklit ettiren Avrupa bizi maymun kafesine hapsetti ve sonuçta bizi

benlik ve asaletimizi terk etmeye zorladı. Bunda da başarılı oldu, çünkü içimizden aşağılık kompleksi olan, kendilerinden iğrenen insanları kullandı. Haçlı Seferleri'yle, dış müdahalelerle yenilmeyen Türk'ü böylece dize getirmiş oldu.114

1960larda siyasî hayatta aktif olan Erbakan 1969'da milletvekili seçildi ve 1970'de de Milli Nizam Partisi'ni kurdu. Parti programı teknolojik gelişme, hızlı sanayileşme ve toplumun manevî/ ve ahlakî anlamda yenilenmesini öngörmekteydi. Hızlı değişimden, ithal şirketlerden, şehre göçlerden ve modern, şehirli, laik toplum şizofrenisinden mustarip olan esnafa, işçiye, genç taşralı işadamlarına ve aydınlara maddî ve manevî kurtuluş telkininde bulunuyordu. Erbakan Türk toplumunun içinde bulunduğu sosyal dengesizliği ve adaletsizliği eleştirmişti: "Ekonomik düzen büyük şehir işadamlarının lehine çalışmakta ve Anadolulu tüccarlar üvey evlat muamelesi görmektedir. Aslan payı 3-4 büyük şehre ayrılmaktadır."! 15 Erbakan Türkiye'nin Islâmî kültür ve değerleriyle birlikte sanayi, ekonomi ve teknolojik gelişmeye yönelik bu söylemini askerî yönetim baskısının hissedildiği böyle bir dönemde demokratikleşme talebiyle de birleştirmişti. Tabii bazıları onun bu talebinin siyasî veya pragmatik olup olmadığını hemen sorgulamaya başladılar.116 Erbakan ve kurduğu partiler de

yıllarca modern, demokratik, sanayileşmiş ve sosyal adaletin geçerli olduğu bir Türkiye arzuladıklarını hep tekrar edip durdular. 1971'de Milli Nizam Partisi kapatıldı ama 18 ay içinde yeniden örgütlenerek Milli Selamet Partisi kuruldu. Yeni partinin programında yine hızlı sanayileşme ve dinî/ahlakî reformlar vardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden yabancı kültürel etkileri sorumlu tutan parti "Batı kulübü üyeleri" dediği siyasî • partileri aynı tuzağa düşmekle suçladı. Partiye göre, ahlak ve inançtan yoksun olan ve Batı medeniyetinin aklını başından al-

114. Feroz Ahmad, "Political islam in Modern Turkey," Middle East Studies 21, ? (Ocak 1991), s. 14-15.
115. İbid., s. 14.
116. Ibid.s. 15. '; '

dığı diğer partilerin yerel, otantik ve kültürel kaynaklara dayanması gereken hızlı sanayileşmeyi gerçekleştirmeleri mümkün değildi. MSP Kemalizm'in meşruiyetine doğrudan karşı çıkmadı veya onu devirmenin yollarını aramadı ama laiklik içinde dine de yer açılmasını, Türk milliyetçiliğinin ve Türk toplumunun Islâmî inanç ve değerleri yeniden özümsemesini istedi. Böylece Erbakan ve partisinin ideolojisi güçlü bir Türk milliyetçiliğine, Islâmî kimliğe, anti-komünizme ve Batı'ya bağımlı olma karşıtlığına dayanmaktaydı.

MSP seçimlerde pek başarılı olmadı. 1973'de oyların sadece % 11.8'ini, 1977'de de 8.6'sını almıştı Bununla birlikte 1970'ler-de 3 defa koalisyonda yer alacak kadar milletvekiline sahipti; bu 3 koalisyonda da başbakan yardımcısı olarak bulundu.117 1973-80 arasında MSP'nin taraftar ve sempatizanları parlamentoda, devlet dairelerinde, eğitim ve iş alanlarında kendilerine yer buldular. 1980'de ordu ihtilâlle yönetime el koydu; parlamentoyu ve tüm siyasî partileri feshetti. Erbakan ve partinin yöneticileri (diğer parti liderlerinin aksine) hem tutuklandı hem de askerî mahkemelerce yargılandı. Tüm diğer müdahalelerinde olduğu gibi ordu bu defa da Atatürk laikliğini koruduğu iddiasındaydı. ihtilâlin gerekçelerinden birisi de "Erbakan ve partisinin şahsında radikal İslâm'ın yönelttiği tehditti".118 Türkiye Cumhuriyeti'nin laik düzenini bozmakla suçlanan parti yöneticileri sonuçta beraat ettiler. Ama Erbakan yaklaşık 3 yıl askerî kışlalarda tutuldu.

1983'de Türkiye tekrar sivil ve çok partili siyasete dönünce Erbakan, Refah Partisi adıyla yeni bir parti kurdu. Partinin ismi politikasını yansıtmaktaydı: Ülkenin refahını artırmak, kaynakları daha eşit şartlarda dağıtmak ve sosyal olarak daha adil bir toplum oluşturmak. Refah Partisi gerçekten tabanı temsil eden modern bir kitle partisi olacaktı. 4 milyonluk oy kitlesi hem şehirleri hem

117.Binnaz Toprak, "Refah Partisi," The Oxjord Encyclopedia o/the Modern Islanüc World," 3:414. 118. Kürkçü, Ertuğrul, "The Crisis of the Turkish State", Middle East Report, Nisan-Haziran 1996, 3.

de köyleri temsil ediyordu. Erbakan'ın güçlü ve tek liderliğindeki parti yekpare bir görüntüye sahip değildi, işçi, esnaf, meslek sahipleri, işadamları, işçiler, kadın-erkek, ilerici veya muhafazakâr Islâmî yönelimliler gibi çeşitli kesimler yer almaktaydı. Destek daha çok alt-orta sınıf ve orta sınıftan modern eğitimli ama taşra kökenli, dinî arka planlarını koruyan muhafazakâr kesimden gelmekteydi.119 Çoğunluk eğitimsiz kırsal kesimden değil, bilim, teknoloji ve Batı düşüncesinin okutulduğu laik devlet okullarında okuyanlardan oluşmaktaydı. Maddî destek de sadece parti üyelerinden değil, yurtdışındaki işçi ve seçmenlerden geliyordu.

Politik süreçte İslâm ! ' ? ?

Diğer toplumsal güçler de Türk toplumunda yükselen bir islâm görüntüsünün oluşmasına katkıda bulundu. Gariptir ki, kendini laikliğin savunucusu ilan eden ordu ve seçilmiş cumhurbaşkanı Turgut Özal bu yeni açılımın sorumlusuydular. Özal daha önceden Milli Selamet Partisi'nin üyesi olmuştu, ihtilâlden sonraki 3 yıl içinde (1980-83) ordu liberalleşme programı çerçevesinde dini güçlendirdi. Devlet okullarında din dersleri zorunlu hale getirildi ve dış politikada

Türkiye'nin Müslüman kimliğine yeniden önem verildi. Din yaygınlık kazanacaktı ama böylece devlet din eğitimini (eğitmenleri ve müfredatı) kontrol altına alacak, toplumun ahlakî yapısını güçlendirecek, komünizm ve Marksizm'i engelleyecekti. Ayrıca da "Islâmî bir dış politika" izlenecek, Müslüman ülkelerle ekonomik bağın ve bu ülkelerdeki pazarların güçlendirilmesi için dini kullanacaktı.
Turgut Özal ve Anavatan Partisi'nin 1983'deki seçimleri kazanmasıyla birlikte serbest pazar ekonomisi ve liberalleşme politikası güçlendi, Türkiye'nin dinî kültür ve değerleri vurgulandı. Erbakan gibi Özal da (1927-1993) dindar bir Müslüman'dı; o da
119. Daha geniş bilgi için bkz. M. Hakan Yavuz, "Political islam and the Welfare Party m Turkey," Journal of Comparative Politics. 30, no. 1 (Ekim 1997), s. 63-82.

İstanbul Teknik Üniversitesi mezunuydu; ve 1970'lerde kısa bir süre Milli Selamet Partisi üyesi olmuştu. Yine Erbakan gibi o da islâm'ın Türk kültür ve kimliğinin temel unsuru olduğu görüşündeydi. Ama Erbakan'ın aksine, Anadolu'nun Avrupa tarih ve medeniyeti ile ortak yönlerinin olduğunu, Türkiye'nin Avrupa ve Asya, Hıristiyan ve Müslüman dünya arasında bir köprü rolü üstlendiğini vurgulayarak Avrupa ve Batı ile politik ve ekonomik anlamda yakın ilişkiler kurulması gerektiğini savunuyordu.120 Türkiye NATO'nun ve İslâm Konferansı Teşkilatı'nın değişmez üyesi olmuştu. Özal aynı zamanda Türkiye'nin Avrupa Birliği üyesi olması gerektiği iddiasındaydı ve bu hedef için çok gayret gösterdi.
ANAP'ın 1983'de seçimleri kazanmasından sonra ordu, General Kenan Evren ve Başbakan Turgut Özal dinî değerlerin önemini vurguladılar. Evren 1984'de İKT toplantısına Türkiye Cumhurbaşkanı unvanıyla katıldı. Ama bütün bunların yanında siyasal İslâm'ın meşrulaştırılmasına en fazla Turgut Özal'ın politikaları katkıda bulundu. Türk-Islâm sentezini benimseyen Özal, Islâmî mirasın Türk kimlik ve birliğinin temel unsuru olduğunu ve bu unsurun laik devlet sınırları içinde komünizmin etkisini frenleyeceğini savunuyordu: "Bizi bir arada tutan veya bir araya getiren, bizi birbirimize bağlayan şey, hepimizin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmasıdır.... Devletimiz laiktir. Ama ülkemizi bir arada tutan, milli birliğimizi sağlamada en temel rolü oynayan, en güçlü unsur islâm'dır."121 Din dersi ilk ve orta okullarda zorunlu hale getirildi. Imam-Hatip okulları lise olarak tanındı ve böylece mezunları üniversiteye girme, devlet kademelerinde ve özel sektörde istihdam edilme hakkına sahip oldu. Sonuçta çoğu, devletin bürokrasi, Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı kademelerinde istihdam edildi. Özal Islâmî banka ve özel finans kurumlarının açılmasına izin verdi. Artık islâm yayınlarla, kurumlarla ve dinî törenlerle ta-
120. Howard Reed, "A Turgut Ozal," The Oxjord Encydopedia of the Modern Islamic World, 3: 277.
121. David Kushner, "Self-Perception and Identity in Contemporary Turkey," Journal of Contemporary History 32, no. 2 (Nisan 1997), s. 230.

mamen görünür hale gelmişti. Dinî yayınları, camileri ve Kur'an kurslarını denetleyen Diyanet İşleri Başkanlığı 1979'da 2.000.000 adet basılan dinî kitap sayısının 1982'de 53 kalemde 5.702.000 olarak gerçekleştiğini açıklıyordu; Kur'an kurslarının sayısı 1979-80'de 2.610 iken, 1988-89'da 4715'e, öğrenci sayısı da 68.486'dan 155.403'e yükselmişti. Hacca giden Türk sayısı da 1979'da 10.805 iken, 1988'de 92.006'ya yükselmişti. 122 /
Birçoğu politik olmayan Islâmî yönelimli çeşitli gruplar toplumun dinî anlamda yenilenmesi için daha hareketli hale geldiler. Nakşibendilik gibi tarikatlar ve Nurcular gibi gruplar bu süreçte önemli rol oynadılar. Tüm Türkiye'de, hatta uluslararası anlamda yaygın olan Nakşîbendiler ve Nurcular iş dünyası, medya, eğitim ve sosyal hizmetler alanında geniş bir ağ oluşturdular. Nurcuların Fethullah Gülen hareketi gibi çeşitli dalları önemli bir dinî ve sosyal güç haline geldiler. 123 Bir aydın ve Said-i Nursî'nin takipçisi olan* Fethullah Gülen'in hareketi politikadan uzak bir milliyetçi Islâmî hareketi temsil

etmektedir. 124 Türkiye'de giderek politik hale gelen bu yeni ortamda Gülen'in grubu militan laiklerle Refah Partisi gibi İslamcılar arasında bir yol tutturmaya çalıştı. Grup kendisini "fundamentalistler"den ayırdı. Farklı kimlik ve çıkarları dengede tutarak dışlayıcı değil, kapsayıcı bir tavır takındı. Gerek dine gerekse laik milliyetçiliğe, modern ve dinî eğitime, bilim ve teknolojiye, Batı ve Doğu'ya, İslâm ve diğer dinlere vurguda bulunarak pürüzsüz bir yolda yürüdü; Atatürk'ün önemini onayladı, orduya saygı gösterisinde bulundu ve dinin politik hale getirilmesinin taşıdığı tehlikelere dikkat çekti. Grubun mesajları iyi bir tirajı olan Zaman gazetesi, ulusal

122.Jeremy Salt, "Nationalism and the Rise of Müslim Sentiment in Turkey," Middk Eastern Studies 31, no. 1 (Ocak 1995), s. 18.

123. Bkz., Bülent Araş, "Turkish Islam's Moderate Face," Middle East Quarterly 5, no. 3 (Eylül 1998), s. 23-29.

* Yazar burada takipçisi-disciple kelimesini kullanmaktaysa da gerçekte sözü edilen kişiler arasında böyle bir ilişki sözkonusu değildir. (Yayıncının notu.)

124. Nurcu siyasal faaliyetler hakkında daha fazla bilgi için: Bkz. M. Hakan Yavuz, Print-Based Islamic Discourse and Modernity: The Nur Movement, 3. Uluslar arası

, Bediüzzaman Said Nursi Sempozyumu (istanbul: Sözler, 1995), 2: 324-50.

bir televizyon ve yayınevleri vasıtasıyla insanlara ulaştırıldı. 1980'lerde Fethullah Gülen grubu gibi Nurcu gruplar ve Refah Partisi büyük holdingler, bankalar, yatırım şirketleri, sigorta kurumları ve mağazalarla ekonomi alanında da faaliyet gösterdiler. Bu grupların sınıf yapısı Batılılaşmış laik elitten farklı bir görüntü ortaya koymakta, taraftarları iş dünyasından, devlet memurlarından, eğitim alanından ve yoksul işçi kesiminden oluşabilmektedir. Eğitim projeleri (onbinlerce öğrenciyi kapsayan okul, üniversite, yurt, dershane açmak; kitap yayınlayıp dağıtmak) kendilerine taraftar ve gönüllü hizmet elemanı toplayan ve yeni nesli fazlaca etkileyen temel cazibe alanı oldu. Grup Türkiye içinde ve dışında, din, eğitim ve iş alanlarını birleştirdi. Cemaatin sağladığı mali destekle Türkiye'de yaygın bir okul ağı oluşturdu; Orta Asya, Balkanlar ve Kafkasya'da 500'den fazla okul açtı.125

Çoğu kimse Gülen'i "ılımlı İslâm"ı temsil eder görürken, onun dinî ve mistik iddiaları, politikaları ve Refah Partisi'ni İslâm'ı politik hale getirmekle suçlaması RP liderlerinden gerek dinî gerekse politik anlamda eleştiriler aldı. Ordu ve aydınlar sınıfından daha militan laikler de Gülen grubuna şüpheci gözle baktılar, onu RP ve diğer politik gruplarla bir tuttular ve hepsini İslamcı kategorisinde değerlendirdiler.

Turgut Özal'ın 1980'lerde İslâm'ı kullanması, tarikatları ve Islâmî yönelimli kuruluşların gelişmesini sağlayacak olan daha açık şartlar sunması İslâm'ın giderek politik hale gelmesine katkıda bulundu. Bu gidişi RP'nin oy oranlarında görmek mümkündür. RP 1987'de % 7.2 oranında oy alırken, 1991'de oyları % 17.2'ye yükselmiştir.

Refah'ın iktidar yolu " *'"' :; ; :: "- :;

Özal'ın ani ölümünden sonra RP'nin devletin başarısızlıklarından, siyasî liderlerin karşılıklı çekişmelerinden ve de kendi üyelerinin

125. Sencer Ayata, "Patronage, Party, the State: The Politicization of islam in Turkey," Middk East Journal 50, no. 1 (Kış 1996), s. 51.

gayretli çalışmalarından yararlandığı bir dönem yaşandı. Ekonominin açık hale getirilmesiyle ekonomik büyüme sağlandı, ama % 60lardan % 100'lere varan oranda enflasyon ile giderek artan bir millî borç ortaya çıktı. Jenny White'm belirttiği gibi,

Yeni politikalar birçok kişiyi etkiledi ama yeni durumdan - ancak bir kısım insan yararlandı. Diğer ülkelerde de olduğu gibi açık pazar ekonomisiyle birlikte sosyo-ekonomik bir ; eşitsizlik ortaya çıktı. Kırsal bölgelerden gelenlerle zenginler arasında uçurum oluştu.... Bu katı ekonomik eşitsizlik sosyal adalet, adam kayırma ve yozlaşma konularını işleyen Is-lâmî gruplara propaganda gücü verdi. 126

RP geçmişte ANAP ve DYP iktidarlarını eleştirerek, yozlaşmayı ve ekonomik yetersizlikleri engelleyeceği vaadiyle etkin bir muhalefet politikası izlemekteydi. Aslında bunlar RP'ye sıcak bakmayanların da hemfikir olduğu şeylerdi. Bir yorumcunun 1996'da belirttiği gibi "RP, çok partili dönemde çoğunlukla iktidarı elinde bulunduran Türk sağının başarısız icraatlarının bir meyvesi olarak görülebilir. 1980'lerden bu yana rekabetçi pazar ekonomisinin zor şartlarından mustarip olan protesto oylarını da alarak güç potasını giderek genişleten Refah sağ kanadın iktidara en yakın partisidir. "127

RP değişim için en etkin ve en güvenilir parti görünümündeydi. Bir taraftan başarısız, duyarsız ve yozlaşmış hükümetleri ve siyasî partileri cesur bir şekilde eleştirirken, diğer taraftan da kırsal kesimin sosyo-ekonomik ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Siyasî liderlerin politik çekişmelerin ötesine geçememelerinden ve en üst düzeyde bile var olan yozlaşmadan yararlandı Toplumun ihtiyaçlarına etkin şekilde cevap veren, alternatif sunan tek parti görünümündeydi. Türk politikasını ve toplumunu islâm'ı kapsamlı

126. Jenny White, "islam and Democracy: The Turkish Experience," Current History 94, no. 588 (Ocak 1995), s. 8.

127. Ümit Cizre Sakallıoğlu, "Liberalisin, Democracy, and the Turkish Centre-Right: Identity Crisis of the True Path Party," Middle East Studies, Nisan 1996, s. 154.

şekilde anlayan bir yaklaşımla eleştiriyordu. Söyleminde dinî inanç ve uygulamaların yanı sıra hükümetin yozlaşması, ekonomik gelişme, okullar, yoksulluk, işsizlik, iskân ve çevre problemi yer almaktaydı. Kitlelerin dinî kültür ve değerlerini söylemine yerleştiren RP, büyük şehirlerin bu yeni ve çoğunlukla da yabancılaştıran ortamında insanlara ortak bir kimlik ve topluluk duygusu verdi. Partinin gönüllüleri yorulmak bilmeden insanların yardımlarına koştular, daha adil bir toplum ve daha iyi bir gelecek vaadiyle oy topladılar.128 RP yardımlaşma unsuruna dayalı dinamik bir sosyal hizmet ve himaye sistemi ortaya koydu; kırsal yörelerden, küçük yerleşim birimlerinden gelenlere iş, erzak, iskân, sağlık ve eğitim konularında yardımcı oldu.

Diğer birçok Islâmî grupta olduğu gibi Refah'ın faaliyetlerinde de Batılı kıyafetle Islâmî giyinme tarzını buluşturan kadınlar önemli rol oynadılar. Kemalizm kendi modernite tanımını uygulamaya koymuştu ve bu tanım modern Türk kadını modelini de kapsamaktaydı. Geleneksel kadınlar modernleşme sürecinde kendilerine özgün dinî kimliklerini ve giyim tarzlarını korumakta zorlandılar. Diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de1 de kadınların giyimleri ulusal kimliğin korunmasında veya yeniden tanımlanmasında tartışmalı sembollerden birisi oldu. Türkiye'de tesettür, inancın bir simgesi ve İslâm taraftarlarının modern laik bir topluma karşı savundukları alternatif ahlakî/sosyal düzenin bir sembolüdür. Ama bununla birlikte İslâm'la modernite veya İslâm'la laiklik arasında bir seçenek olarak ya da modern Türk kadınına alternatif bir model sunma, "laik düzende Islâmî bir hayat tarzı oluşturma ve böylece İslâm'ı yaşayan bir sosyal olay haline getirme"!29 çabası olarak görülmemektedir. Islâmî yönelimli birçok kadın, kadınları ataerkil toplumun baskılarından kurtarmayı, eğitim, iş ve siyasal faaliyet haklarıyla birlikte

128. M. Hakan Yavuz, "Turkey's 'Imagined Enemies: Kurds and Islamists", The World Today 52, no. 2 (Nisan 1996), s. 99-101.

129. Ayşe Saktanber, "Becoming the 'Other' as a Müslim in Turkey: Turkish Wo-men vs. Islamist Women," New Perspectives on Turkey 11 (Fail 1994), s. 105.

kadınlara ailede merkezî konum sağlamayı arzulayan kendilerince bir "feminizm" anlayışına sahiptir. Islâmî çerçeve içinde reform yolları arayan Kadın ve Aile, Mektup gibi dergiler yayınlamaktadırlar. Dolayısıyla Müslüman kadının rolü ve statüsü sadece dinî değil, sosyal ve politik bir sorundur.

İslamcılığın yükselişi ve Refah Partisi'nin seçimlerdeki \gücü-nün artması yeni tür Islâmî elbise giyen kadınlarla birlikle daha da görünür hale geldi. Başlangıçta sadece bir merak motivasyonu içeren bu giyim tarzı kentlerde, üniversitelerde giderek arttı, Islâmi yönelimli kadınlar ve onların giyimleri bu

tür giysiler satan dükkanlar, butikler ve moda dergileriyle giderek yaygınlaştı. RP Islâmî giyim tarzını tercih edenlere yardımda bulundu, üniversitelere yakın yerlerde bu öğrencilerin birlikte yaşayabilecekleri yurtlar kurdu. Kadın gönüllüler bu faaliyetlerde de sosyal hizmet sunarak, konferanslar düzenleyerek ve sosyal aktivitelerde bulunarak önemli rol oynadılar, insanları RP'ye veya onun platformlarına yaklaştırdılar. Ama bu fonksiyonel katılımlarına rağmen kadınlar seçim listelerinde yer almadılar.
İdeolojik anlamda RP taraftarları laik Türkiye devletinde islâm'a daha fazla yer arayanlardan eninde sonunda mutlaka bir Islâmî devlet arzulayanlara kadar geniş bir kapsam oluşturmaktaydı. Bazılarının dinî muhafazakârlığı, diğerlerinin ilerici teknokrat anlayışı ve reformculuğu ile buluştu. Çoğu uyum yanlısıydı ama bir kısmı da çatışma peşindeydi. Erbakan her iki eğilimi bir arada bulundurmaya, bir denge oluşturmaya çalıştı. Erbakan 1990'larda anti-emperyalizm söylemi ile geleneksel islâm söylemini birleştirdi. Batı kapitalizmini ve uluslararası siyonizmin etkilerini eleştirdi ve bölgesel Müslüman işbirliği çağrısında bulundu. NATO, Siyonizm ve Batı karşıtı bir duruş sergiledi. Türkiye'nin Müslüman milletler topluluğuna ait bir ülke olduğu inancıyla Ortadoğu'da NATO'ya benzer bir savunma paktı, Avrupa Birliği'ne benzer bir ekonomik birlik oluşturmak gerektiğini savundu. RP kimlik ve değerler yanında bir siyaset ve himaye partisiydi. Gücünü ve desteğini sosyo-ekonomik ve manevî ihti-

yaçlara cevap vermekten alıyordu. Diğer birçok Islâmî hareket gibi RP de iyi organize olmuştu, motivasyonu yüksekti ve işçi sınıfının içinde bulunduğu duruma duyarlı bir politika üretiyordu. Parti hem yerel hem de uluslararası bağlamda bir Müslüman topluluğu oluşturmak gerektiği üzerinde durdu; bunu da işçi sınıfının yaşadığı bölgelerde yoksul ve alt-orta sınıflarda, okullarda ve üniversitelerde oluşturmaya çalıştı.
RP demokrasiyi Türk laikliğinin gerçekten çoğulcu olup olmadığını, vicdan özgürlüğü veya inançlara uygun olarak yaşama da dahil olmak üzere tüm vatandaşların haklarına saygı gösterip göstermediğini belirleyen bir ölçek olarak kullandı. Erbakan gerçek laikliğin (dinin devletten ayrılması) sadece devlet özerkliği anlamına gelmediğini, dini de kapsayan bir özerklik olduğunu savunuyordu. Yani din de özerkliği olan, devlet tarafından sayılan ve devlet müdahalesinden bağımsız bir alan olmalıydı. Devlet, giyim şekline (kadının başörtüsü takma veya erkeğin sakal bırakma hakkına) veya dinî ibadetlere karışmamalıydı. RP laikliğin tanımı konusunda anayasaya ek bir madde koymak ve böylece tüm halkın dinî inançlarına göre yaşama hakkını garanti altına almak istedi. Ama Türkiye'nin radikal laikleri bunu doğrudan bir tehdit olarak gördüler: "Aydınların çoğunluğundan ve ileri gelen bazı gazetecilerden oluşan radikal laikler RP'nin bu duruşunun devletin laik alanına bir meydan okuma arz ettiğine inanmaktadırlar. Onlara göre RP Türkiye'de Islâmî bir devlet kurmak olan gerçek niyetini saklamaktadır. "130
RP 1994 yerel seçimlerinde % 24.1 oyla birinci parti oldu; işçi sınıfının olduğu bölgelerden iyi oy çıkardı; istanbul ve başkent Ankara da dahil olmak üzere 28 ilin belediye başkanlıklarını kazandı. Refah Partisi'nin başarılarını daha önceki yönetimlerin başarısızlıklarından doğan protesto oyları da dahil olmak üzere birçok faktöre bağlamak mümkündür. Gelen oylar dinî kaynaklı olduğu kadar politik ve ekonomik nedenlere de dayanmaktaydı, iki hatta üç rakamlı enflasyon oranı, şehirlerdeki yoksul hayat
130.Ibid.,s. 43-44.

şartları, sosyal hizmetlerdeki yetersizlikler, iskân problemi, polisiye vakalar ve yozlaşma bunlardan bazılarıydı. 1994'de yapılan bir anket Refah'a oy verenlerin ancak üçte birinin Islâmî bir parti olduğu gerekçesiyle bu partiye oy verdiğini ortaya koymuştu. 131 Refah'ın işsizlik, emeklilik, sağlık, iskân ve çevre gibi sorunlara yoğunlaşması, "temiz politika" ve "adil düzen" gibi sloganlarda ifadesini bulan toplumsal başarısızlıkları dile getirmesi seçimlerdeki performansında etkili oldu.
Refah aynı zamanda Eric Rouleau'nun "Türk devletinin yeniden islâmlaşması" adını

verdiği süreçten yararlandı. 1980'lerde din dersinin zorunlu hale getirilmesi, "ileride birçoğu devlet işlerinde görev alacak olan ve kendilerine İslâm telkin edilen 470.000'den fazla öğrencinin okuduğu 450 Imam-Hatip Lisesi'nin devlet tarafından desteklenmesi ve halkın vergileriyle yüzlerce caminin açılması siyasal İslâm'ın yükselişine katkıda bulundu. "132 Dahası, Türkiye 1990'larda Orta Asya cumhuriyetlerinde, Kafkasya ve Balkanlar'da etkisini artırmak için yeri geldiği zaman Islâmî dayanışmayı vurgulayan bir dış politika benimsedi. istanbul ve Ankara gibi illerde Refahlı belediyelerin neden başarılı oldukları da birçoklarınca itiraf edilmişti: "Refahlı belediyeler daha önceki belediyelerden daha iyi hizmet sundular ve kamu hizmetlerini daha iyi hale getirmek için çok çalıştılar. Belediyelerdeki yozlaşma ve adam kayırmayı daha aza indirdiler ve gerek sağ gerekse sol partilerden daha profesyonelce faaliyetler ortaya koydular. "133 Refahlı belediyelerin bu ortak başarıları ve Refah gönüllülerinin halk içindeki faaliyetleri etkili bir sosyal değişim getirdi ve seçim politikalarında partiye önemli bir güç sağladı. Refah'ın aynı zamanda özel teşebbüsü ve ekonomik liberalleşmeyi destekleyen politikası, Özal'ın politikalarından yararlanan, devletin finans ve üretim sektörünün % 60'ını tekelinde bulundurmasından,

131. Metin Heper, "islam and Democracy in Turkey: Towards a Reconciliation," MiddkEast Journal 51, no.l (Kış 1997), s. 35.

132. Eric Rouleau, "Turkey: Beyond Atatürk," Foreign Policy 103 (Yaz 1996), s. 77.

133. Yavuz, "Turkey's 'Imagined Enemies,'" s. 100.

büyük sanayicilerin güçlerini gemlememesinden ve de Avrupa'dan ithale bağımlı olmasından rahatsız olan küçük ölçekli işadamlarından destek almasını sağladı. Refah Müslüman işadamlarınca 1990'da kurulan, tam liberalleşmeyi ve ekonominin özelleştirilmesini savunan MÜSİAD'dan destek aldı. Gerek Refah gerekse MÜSİAD Islâmî değerleri gözeten küçük ve orta ölçekli işletmelerin gelişmesini, Müslüman ülkelerle politik ve ekonomik bağların güçlendirilmesini ve Batı'ya karşı daha bağımsız bir duruş sergilenmesini arzu etmektedirler. Yeni ortaya çıkan bu Anadolulu iş adamları sosyal olarak Islâmî ama ekonomik olarak liberal bir ideolojiyi benimsemektedirler, islâm merkezli bir taşra kültürünün ürünü olan bu işadamları uzun süredir devletin ve büyük sanayicilerin hegemonyasında bulunan ekonomik yapıyı eleştirmek için Islâmî sembolleri kullandılar. Bunlar Özal'ın getirdiği, Erbakan ve Refah'ın da desteklediği liberalleşme politikalarının doğurduğu ekonomik büyüme ortamından yararlanmışlardı. Tıpkı Refah gibi MÜSİAD da Avrupa Birliği'ne girmeye karşıydı; çünkü AB'ye dahil olmakla devletin ve büyük sermayenin müdahalesine açık bir ortam doğacağını düşünüyordu; ülkenin birçok ekonomik problemi için Batı'yı (Avrupa, Amerika ve IMF) suçluyordu; ve AB yerine bir İslâm Ortak Pazarı kurulmasını tercih ediyordu.

24 Aralık 1995'deki genel seçimlerde Refah Partisi 1987 seçimlerindeki oylarını üçe katlayarak % 21 oyla 150 milletvekili çıkardı; en fazla oy alan parti oldu. Refah Partisi'ni iktidardan uzak tutmak istemelerine rağmen, ANAP lideri Mesut Yılmaz, DYP lideri Tansu Çiller ve Bülent Ecevit kişisel çekişmeleri bırakıp da birlikte bir hükümet kurmayı başaramadılar. Sonuçta 550 milletvekili bulunan parlamentoda 150 sandalyeyle en fazla milletvekiline sahip olan RP, Tansu Çiller'in sağ kanadı temsil eden laik DYP'si ile bir koalisyon hükümeti kurdu. Böylesi bir politik evlilik hemen dikkat çekti. Çünkü Çiller daha önce Refah'ın iktidara gelmesinin hem Türkiye'yi Karanlık Çağlar'a geri götüreceği hem de Avrupa'ya yayılan bir Islâmî dalga doğuracağı uyarısında bulunmuştu. Yaygın kanaate göre Erbakan, Çiller hakkında par-

lamentoda yolsuzluk soruşturması açılmasına izin vermeyeceği sözüyle Çiller'in desteğini almıştı. Erbakan ve Refah'ın iktidara gelmesiyle birlikte birçok laik Türk ve birçok Batılı yeni bir İran, Sudan ve Afganistan'dan söz etmeye başladılar. En laik Müslüman ülkede Islâmî yönelimli birisi ilk defa başbakanlığa gelmişti. Türkiye'de Necmettin Erbakan'a saygı duyan birçok kimse

onu saygın eğitmenler için kullanılan "hoca" sıfatıyla anmaktadır. Diğerleri ise onu aldatıcı bir radikal islamcı fundamentalist olarak görmekte, koyun kisvesindeki kurt şeklinde nitelemektedir. Batılı bir gözlemciye göre bu yeni başbakan "islâm dünyasında yıllardır pek ortaya çıkmayan ilginç bir politikacıydı. Kültürlüydü, dünyevî yönü vardı, ince politik manevralarda bulunabiliyordu ve de Türk politikasında yaşanan onca hengameyi Siyonist komplolarından ve Batı'nın çökmesinden bahsederek, islâm hukuk ve kültürünün üstünlüğü gibi söylemler.kullanarak aşıp gelmişti. Özel ısmarlama şık elbiseler giyiyor, ithal ipek kravatlar takıyor ve günde beş vakit namaz kılıyordu."134
Erbakan'ın kısa süreli başbakanlığı sırasında Refah okulların, dinî vakıfların, işyerlerinin, bankaların, sosyal hizmetlerin ve medyanın sayısını artırarak dinin toplumdaki rolünü genişletmeye çalıştı. Gerek laik Müslümanlar gerekse Alevî Müslüman azınlık gibi dinî azınlıklar verilen garantilere rağmen RP'nin çoğulculuk konusundaki samimiyetinden kuşku duymaktaydılar. Bunlar Refah'ın devlet tanımının RP'yi benimseyenler dışındaki diğer Müslümanların, inançsızların ve dinî azınlıkların haklarına saygıyı kapsayıp kapsamadığını sorguladılar. Kötümser kanaattekiler tıpkı Cezayir'deki Islâmî Selâmet Cephesi gibi RP'nin de iktidarı ele geçirmek ve laik demokratik düzeni yıkmak için demokratik sistemi araç olarak kullandığı düşüncesindeydiler. Aslında muhalifler RP ile 1990'larda şiddete başvuran dinî gruplar arasında pek bir fark görmüyorlardı. Samimi bir laiklik savunucusu ve islamcı

134. Stephen Kinzer, "The Islamist Who Runs Turkey, Delicately," Nevv York Times, 23 Şubat 1997, s. 29.

karşıtı olan Uğur Mumcu gibi laik elitten insanlar suikasta kurban gitmişlerdi. Temmuz 1993'de aşırı islamcılar bir oteli ateşe vererek 37 liberal laik yazar, gazeteci ve aydını öldürmüşlerdi. Otelde bulunanlardan birisi de Selman Rüştü'nün Şeytan Ayetleri kitabından bölümler yayınladığı için kınanan Aziz Nesin'di.
Erbakan iktidardayken bazılarının umduğundan daha pragmatik davrandı. Ilımlı ve esnek tutumu bazılarının övgüsünü kazanırken, bazıları da bu tutumu samimi bulmadı. Batı ve Siyonizm karşıtı ve NATO'dan çekilmeyi öngören uzun süreli söylemine rağmen, ne Türkiye'yi NATO'dan çıkardı, ne de ülkenin ekonomik sorunları konusunda iMF'ye başvurmaktan geri kaldı. Dahası, RP'nin seçim sonrası ilk meclis oturumunda ABD ve Avrupa ile olan dostluktan söz etti ve Refah'ı "laik düzenin garantörü" olarak tanımladı135 Her ne kadar daha geniş kapsamlı bir Islâmî dayanışma gerçekleştirmek için Libya ve İran'ı ziyaret etse ve Irak'la ilişkileri artırmak istese de, Siyonizm karşıtı olmasına rağmen israil'le askerî ve ekonomik alanda yapılan anlaşmalara saygı gösterdi. Erbakan'ın Libya ve Irak ziyaretleri laiklerden ve Batılı ülkelerden tepki aldı; halbuki aynı ziyaretleri daha önceki başbakan Tansu Çiller de gerçekleştirmiş ve hiçbir şamata olmamıştı. Sonuçta israil başbakanı Benjamin Netanyahu "Erbakan yönetiminden çok memnunuz" açıklamasını yapıyordu.136
Gerek laik gerekse İslâm taraftarı olsun diğer birçok Müslüman gibi Erbakan da Batı'nın islâm dünyası ile ilişkisinin emperyalist esaslara dayandığı inancındaydı. Batı'yı önyargılı hareket etmekle itham ediyor, bunun örneklerinin de ABD ve Avrupa'nın Bosna, Keşmir, Çeçenistan politikalarında görüldüğünü, buralarda meydana gelen baskı ve insan hakları ihlâllerinin Batı tarafından hoş görüldüğünü, ama Hıristiyan Batı'da olması halinde aynı tür olaylara izin verilmeyeceğini ileri sürdü. Erbakan yine aynı şekilde Türkiye'nin uzun süredir Avrupa'da bulunmasına ve de 40 yıllık NATO üyeliğine rağmen Avrupa Birliği'ne girişine mü-

135. Ibid., s. 30.
136. Ibid.

saade edilmediğini de söyleminde hep kullandı. Özal mevcut durumu açık bir şekilde değerlendirmişti: "Niçin biz Avrupa Birli-ği'ne alınmıyoruz?... Cevap basit. Siz Hıristiyansınız, biz ise Müslüman."!37 (Her ikisi de Avrupa Birliği'nin ileri sürdüğü mesela insan hakları ihlâlleri ve Kürt meselesi gibi faktörleri görmemezlikten geliyorlardı).

Tahmin edildiği gibi Erbakan'ın en büyük engeli ordu idi/ Türk ordusu öteden beri iç politikada etkin ve müdahaleci olmuştu. Daha önce de belirttiğim üzere ordu 1960-61, 1971-73 ve 1980-83 yıllarında kışladan çıkarak yönetime el koymuştu. Türk politikacılarına pek itibar etmeyen sadık laikler (ya da bazılarının deyimiyle militan laikler) sürekli olarak Kemalizm'i savundular ve kız öğrencilerin başörtü takmasından İslamcı politikacılara kadar toplumsal hayattaki dinî görüntüye karşı hep aşırı duyarlı tepki gösterdiler. Daha önceki darbelerin mazeretleri arasında hükümetin Atatürk'ün laiklik prensibine ihanet ettiği suçlaması yer almıştı. Ordu, laik prensiplerden verilebilecek tavizler konusunda duyarlı olduğunu ifade için her fırsatı değerlendirdi. İslamcı olduğundan kuşku duyulan subaylar ordudan tasfiye edilmeye başlandı. (Bir subayın eşinin başörtülü olması veya subayın camide namaz kılması tasfiye nedeni olabiliyordu.) Iran büyükelçisi Türkiye'de şeriat uygulanması çağrısında bulununca Refah'ın güçlü olduğu Ankara'nın Sincan kazasında (büyükelçi çağrıyı burada yapmıştı) tanklar sokaklarda yürütüldü. Ordu baskısını giderek artırdı ve 1997 baharında Erbakan, hükümetine laik devlete yönelik İslamcı tehdidin önlenmesini gerektiren 18 maddelik bir talepler listesi sundu. Bu listede Islâmî giyim tarzının sınırlandırılmasını, islamcıların orduya veya hükümet . yönetimine girmelerini engelleyen, dinî propaganda öğretildiğine ve İslamcıların eğitim alanı olduğuna inanılan İmam-Hatip Liseleri'nin kapatılmasını emreden maddeler vardı. Ordu aynı zamanda zorunlu 5 yıllık laik eğitimin 8 yıla çıkarılmasını istedi. Bu endişeler tuhaf endişelerdi, çünkü bu okullar devlet tarafın-

137. DerSpiegel, 14 Ekim 1991; Kushner, "Self-Perception and Identity," s. 231-32.

dan kurulmakta, desteklenmekte, yönetilmekte ve teftiş edilmekteydi. Nisan ayında General Çevik Bir artık ordunun öncelikli mücadelesinin 10 yıldır süren ayrılıkçı Kürtçülükle değil, laiklik karşıtı islamcılarla olduğunu ilan ediyordu.138

Erbakan ve RP'nin bu kısa süreli hükümet deneyimleri militan laiklerle iplerin kopmasına, toplumun kutuplara ayrılmasına neden oldu. Erbakan söylemini ve eski duruşunu yumuşattı ve ordu ile o kadar uzlaştı ki, partisinden birçok kişi tavizlerinin partinin kimliği, mesajı ve güvenilirliğini sarstığına inandı. Bütün bunlar Türkiye'nin militan laikleri (ordunun çoğu, sivil kamu hizmetindekiler ve aydınlar sınıfı) için fazla bir önem taşımıyordu, çünkü onların laikliği sadece din ve devletin ayrılması inancına değil, katı, militan ve "Islâmî fundamentalizm"de var olduğuna inanılan hoşgörüsüz, din karşıtı bir laik ideolojiye veya inanç sistemine dayanmaktaydı. Radikal laiklerin korku ve ithamları karşısında bazıları şu gözlemde bulunmuştu; "Birçok laik kimsenin Erbakan'ı takip edenlerin çoğunu oluşturan ve fazla özellikleri olmayan bu insanlar hakkındaki düşüncelerinde evham izlerini görmek mümkündür. "139 Tıpkı Cezayir'de olduğu gibi laik düzen yanlıları islamcıların politika ve topluma dahil olmalarını göze almaktansa, Türkiye'nin demokrasiye sadakatinden ödün vermeye hazırlardı. Seçmenlerin özgür tercihlerine izin vermektense güçlerini, imtiyazlı konumlarını ve hayat tarzlarını korumayı tercih edeceklerdi. Onlar demokrasinin her zaman içerdiği ve bazı önde gelen laiklerin de demokrasinin kazanması için gerekli gördüğü riski göze almak istemiyorlardı:

Eğer radikal laikler kendi tercih ettikleri hayat şeklini İslâmcılara zorla uygulatma çabasından vazgeçer, islamcılar da gerek sözel gerekse eylemsel anlamda laik demokratik devleti sarsmaya çalışmazlarsa, Türkiye'de demokrasi ile İslâm arasında çok mükemmel bir birleşme gerçekleştirilebilir.140

138. Kelly Couturier, "Anti-Secularism Eclipses İnsurgency as Army's No. 1 Concern," Washington Post, 5 Nisan 1997, s. A22.

139. The Economist, 19 Temmuz 1997, s. 23.

140. M. Heper, "islam and Democracy in Turkey: Towards a Reconciliauon," s. 45.

Ordu ve radikal laik aydınlar birçok bakımdan daha önceki yıllarda oluşturulan modelden şaşmadılar. Adnan Adıvar'ın 1950'lerde ifade ettiği gibi, "Batı düşüncesinin hakimiyeti veya Batı pozitivizmi zaman zaman o kadar yoğundu ki

bunu bir düşünce olarak tanımlamak çok zordu. Bunun adı 'dinsizliğin resmen dogma haline getirilmesiydi.'" 141 Daha yakın zamanlarda da Ayşe Kadıoğlu Atatürk'ün politik mirasçısı ve izleyicisi olan Cumhuriyetçi elitin / zaman zaman dinî sembollere müracaat etseler de, yapmacık bir ' saygı gösterseler de dine karşı bir nefret duyduklarını ifade ediyordu. 142 Şerif Mardin'in, Kemalist tavrı Voltaire'in kiliseden nefret etmesine benzetmesi de Türkiye'deki militan laikliğin kaynağını ve yaşayan mirasını açıkça ortaya koymaktaydı. 143
Erbakan ve RP ordudan gelen ve giderek artan baskıyla uğraşmak zorunda kaldı; parlamentoda güven sağlayamadı; ve Mayıs 1997'de Yargıtay Başsavcısı Türk anayasasının laiklik ilkesini ihlâl ettiği ve ülkeyi bir iç savaşa sürüklediği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesi'nde RP hakkında kapatma davası açtı. Ordu Haziran ayında baskıyı daha da yoğunlaştırdı, Hakimlere, savcılara ve medya mensuplarına Türk devletine yönelik İslamcı tehdit hakkında brifingler vermeye başladı. Sonunda Erbakan-Çiller koalisyonu Çiller'in DYP'sinden birkaç milletvekilinin istifasıyla parlamentoda çoğunluğu kaybetti ve düştü. 18 Haziran 1997'de Erbakan istifasını sundu. Cumhurbaşkanı Demirel yeni hükümeti kurma görevini ANAP lideri Mesut Yılmaz'a verdi. 28 Şubat 1998'de de Anayasa Mahkemesi RP'yi kapattı. Refah'ın mal varlığına el konuldu, Erbakan'ın milletvekilliği düşürüldü ve 5 yıl süreyle politika yapması yasaklandı. Partinin diğer bir-

141. Adnan Adıvar, "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey," Ne-ar Eastern Culture and Socіely, bsm. T. C. Young (Princeton: Princeton Uni-versity Press, 1951), s. 126.
142. Ayşe Kadıoğlu, "Republican Epıstemology and Islamic Discourses in Turkey in the 1990s," Müslim VJorld 84, no. 1 (Ocak 1998), s. 11.
143. Bu örnek hakkında daha geniş bilgi için bkz. Şerif Mardin, "Ideology and Religion in the Turkish Revolution," International Journal ojMiddle East Studi- '.- «2(1971), s. 208-9.

kaç ismi de halkı isyana kışkırtma suçlamasıyla yargılandı. Şubat 1998'de çocukların 8 yıllık ilköğretimi tamamlamadan önce Kur'an kursuna girmelerini yasaklayan yeni bir yasa çıkarıldı. Hafta sonu ve yaz Kur'an kursları yasaklandı. Halen eğitimin diğer tüm alanlarında ve devlet dairelerinde yürürlükte olan başörtüsü yasağına Islâmî okullardaki kız öğrenciler ve bayan öğretmenler de dahil edildiler.
Eski RP üyeleri ve taraftarları 1998'de yeniden organize olarak RP'nin gayr-i resmî halefi olan Fazilet Partisi'ni kurdular. Erbakan'a siyaset yasaktı ama eski arkadaşı Recai Kutan'ı bu yeni partinin başına getirmiş ve böylece de istanbul'un başarılı eski belediye başkanı Tayyip Erdoğan liderliğindeki reformcuların partiyi ele geçirmelerini engellemişti. Yeni parti Refah'ın bir devamı olmadığını öne sürdü. FP gerek üye profili gerekse ideoloji bakımından daha açık bir parti olacaktı. İslamcı imajım yumuşatma yolları aradı; Türkiye'nin Islâmî geleneklerine ve kültürüne saygı gösteren politik bir parti olduğunu vurgulayarak tamamıyla bir islamcı parti olarak görünmemeye çalıştı. Partinin yönetim kadrosunda ikisi başörtüsü takmayan ve islamcı olarak bilinmeyen 3 bayana yer verildi. Bunlardan birisi olan gazeteci Nazlı Ilıcak, Fazilet'in islamcı bir programa sahip olmadığını, onun sadece Türk halkının dinî inançlarına inanan muhafazakâr bir parti olduğunu açıkladı. Refah hükümetinde devlet bakanı olan Abdullah Gül ise FP'nin demokrasi ve sivil yönetimi güçlendirmek için Avrupa ile tam entegrasyondan yana olduğunu açıklayarak RP'nin dış politikasından daha farklı bir duruş sergilediklerini haber veriyordu.
Atatürk modern Türkiye'yi oluştururken laik bir devlet düzeni kurmuştu ve bu devlet Ortadoğu'nun tamamıyla laik olan tek devletiydi. Onun ölümünden sonra ortaya çıkan politik gerçekler, İslâm'ın ve Müslüman kimliğinin Türk siyasetinde daha görünür hale gelmesini sağlayan ve bu unsurların farklı zamanlarda ordu ve hükümetlerce Komünizme karşı koymak ve ahlaklı bir toplum oluşturmak için kullanıldığı daha değişken bir ortamın

doğmasına neden oldu. Aynı zamanda islâm, ülkenin çoğunu oluşturan kırsal kesimde ve halkın benimsediği dindarlık anlamında gücünü korudu. Son 20 yılda ise Türkiye siyasal İslâm'ın giderek artan ve RP'nin seçimlerdeki başarısıyla

sonuçlanan yükselişine tanık oldu. Refah'ın anahtar bir politik güç olarak ortaya çıkması laik elitle İslamcıları karşı karşıya getiren kültürel ve politik bir krizi beraberinde getirdi. Hakan Yavuz'un gözlemlediği / gibi, "laiklik din ile politikayı birbirinden ayırmadığı, hatta aksine dini politik alanın emrine verdiği için islâm'ın siyasallaştırılmasına ve devleti kontrol etmek için laiklerle Müslümanlar arasında bir mücadelenin doğmasına katkıda bulunmuştur. "144 Refah'ın bu kısa süreli iktidarı sırasındaki programı politik değil, sosyo-ekonomik bir içeriğe sahipti. Bu program Islâmî bir devleti değil, daha adil ve eşitlikçi bir toplum öngören, artık ayyuka çıkmış yolsuzluk ve adam kayırmacılığa son veren bir "adil düzen"i uygulamaya koymaktaydı. Bu sebeple de RP aslında pek öyle Islâmî bir yönelimi olmayan seçmenlerden de oy toplamıştı. Diğer birçok Islâmî kuruluş gibi RP de daha çoğulcu bir devlet peşindeydi. Kemalist Batılı laik modelin yanı sıra laik Türk devletinde insanların Islâmî kültür ve değerlerine göre de yaşayabilecekleri bir alan oluşturmanın yollarını aradı. Yerleşik düzendeki birçok kimse ise bu yolun Türk laikliğini tehlikeye attığı görüşündeydiler. Onların 19. yüzyıl rasyonalizmine dayalı militan laiklik anlayışlarına göre de dine başvurmak irticacı, anti-modern, Karanlık Çağlar'a geri götüren, onların iktidarına ve hayat tarzlarına tehdit içeren bir yoldu. RP'nin sindirilmesi ve diğer dinî kuruluşları ve faaliyetleri sınırlama çabaları Türk toplumunu daha da kutuplaştırma tehlikesini beraberinde getirdi; ve daha kapsamlı içerikler ortaya koyacak olan bir tecrübeyi, en azından şimdilik sona erdirdi. Oysa birçok kimse "Erbakan'ın ılımlı demokratik Türkiye'yi sakin ve emin bir şekilde yönetmesi halinde tüm islâm dünyasını da fun-

144. Hakan Yavuz, "Political islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," Comparative Politics 30. no. 1 (Ekim 1997), s. 65.

damentalizmden emin kılan bir model ortaya koyabileceğini" ummuştu.145

Sonuç

Islâmî hareketlerin arz ettiği çeşitlilikler ve farklı tecrübeler islâm'ın, özellikle de siyasal islâm'ın esnekliğinin bir delili olarak görülmelidir. Farklı ortamlarda farklı politikalar güdülmekte, İslâm'ın birçok değişik yorumları yapılmakta, kendine özgü kişilikleri ve hevesleri olan liderler veya ideologlar bu hareketlerin ideolojilerini ve stratejilerini şekillendirmektedir. Bu farklılıklar bir terminoloji (tanımlama) problemi ortaya koymaktadır, çünkü yüzeysel sınıflandırmalar olayın aslını anlamamızı engellemektedir. Kaddafi, Humeyni, Ziyaü'l-Hakk, Numeyri gibi yöneticilerin veya Islâmî grupların İslâm'ı anlamaları ve kullanmaları, Batı ile ilişkilerindeki farklı tutumları, ılımlılarla şiddet yanlısı radikal devrimcilerin strateji ve hedeflerindeki farklılıkları tek bir kavramla nasıl tanımlayabiliriz? Islâmî politika her ülkenin kendi şartları bağlamında değerlendirilmelidir, çünkü ortada yekpare bir hadise değil, farklı liderleri ve farklı şekilleri olan zengin bir çeşitlilik vardır.

Islâmî hareketlerin gelecekteki etkilerini (onların bir meydan okuma veya tehdit oluşturdukları düşüncesi de dahil olmak üzere) sağlıklı bir şekilde değerlendirebilmemizin önündeki ikinci engel ise, bu hareketlerin iyi hazırlanmış, teferruatlı bir politik programa sahip olmamalarıdır. Teorik veya ideolojik ifadeler çoğu zaman belli bir değişim modeline dayanmamaktadır. Islâmî hareketler daha çok ne olduklarını değil, neye karşı olduklarını ortaya koymaktadırlar. Hepsi de Islâmî bir düzen veya devletten, şeriatın uygulanmasından, Islâmî değerlerin daha önemsendiği bir toplumdan söz edebilmekte, ama detaylar genellikle belirsiz kalmaktadır. Bu gerçek daha eski bir geçmişe sahip olan mesela

145. Stephen Kinzer, "The Islamist Who Runs Turkey, Delicately," s. 29.

Mısır'daki Müslüman Kardeşler gibi hareketler için de, daha yeni olan hareketler için de geçerlidir. Cezayir'de Islâmî Selamet Cephesi'nin seçim zaferinden sonra hareketin lideri Abbas Medeni kendisine programlarının ne olduğu yönündeki bir soruyu programlarının "geniş" olduğu şeklinde cevaplandırıyordu. Ardından gelen uygulamadaki adımların neler olduğu yönündeki ikinci bir soruyu da yine aynı tür

bir cevapla "uygulama programımız da geniş" şeklinde karşılıyordu. Benzer tecrübeler diğer Islâmî gruplar için de geçerlidir. Birçoğu Islâmî bir yönetimden söz etse de bunun nasıl bir yönetim olacağı konusunda farklı anlayışlara sahiptir; kimisi hilâfetten, kimisi bir danışma meclisi ve güçlü idareciden oluşan bir yönetimden, kimisi de çok partili bir sistem gibi çok farklı düzenlerden bahsetmekte ama bunun ötesine geçememektedirler. Çoğu hareket lideri iktidara gelmeleri halinde yeterli yönetim kadrolarının, siyasî, ekonomik, hukukî anlamda herhangi bir modellerinin ve de tecrübelerinin olmadığını itiraf etmektedir, iktidara hazırlıklı olmadıklarının bilinciyle de kendilerini muhalefette veya parlamentoda* daha rahat hissetmektedirler. Kendilerini tenkit eden mevcut iktidarlar ve Batılı politika uzmanları da onların bu hazırlıksız durumunu fırsat bilerek halkın ancak küçük bir azınlığını temsil ettiklerini ve gerçekçi bir programa sahip olmadıklarını, dolayısıyla da başarısızlığa mahkûm olduklarını iddia etmektedirler. Ama başarısız olacaklarını iddia etmelerine rağmen de hiçbirisi onlara bir fırsat tanımaya yanaşmamaktadır. Demokrasiden bahsetmelerine rağmen politik liberalleşme ve demokratikleşmeye sekte vurmayı tercih etmektedirler. Batı da bütün bunları görmemezlikten gelmektedir.

Islâmî örgütler insanların sorunlarına somut şekilde çare oldular ve mikro düzeyde başarı sağladılar. Onların Islâmî ideolojileri insanlara kimlik, inanç ve kendi değerleri konusunda cevap vererek bir anlam ve amaç çerçevesi sunmaktadır. Bir sosyal hareket olarak, eğitim ve sosyal hizmetler sunarak birçok kişinin ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Islâmî hareketler çoğu zaman ya-

bancı düşmanı olabilirler ama modern düşmanı oldukları pek nadirdir. Sosyal alandaki kazanmalarının yanı sıra politik arenada da başarılı olmuşlardır. Islâmî hareket din ile laik modernleşme arasında oluşturulan efsanevî ayırımı islâm dünyasının Iran, Mısır, Lübnan ve Tunus gibi daha gelişmiş ülkelerinin kentsel bölgelerinde ortadan kaldırmayı başarmıştır.

Islâmî gruplar genellikle gerçek büyüklükleri ve üye sayılarıyla ters orantılı bir şekilde etkin olmaktadırlar. Çok az sayıda siyasî partinin sahip olabileceği özelliklere sahiptirler. Çok düzenli, disiplinli ve iyi motive olmuşlardır. Bazıları şiddet ve terörizm taraftarı iken, bugün birçoğu fırsat verilmesi halinde politik sisteme dahil olmaktadır. Birçoğu önemli derecede bir bütünlük ve özveri örneği sergilemekte, net bir amaç, bağlanma ve kesinlik duygusuyla Allah tarafından verilmiş bir görevi yerine getirdiğine inanmaktadır. Cazibeleri ise yerel merkezli ve dinî meşrûiyetli alternatifler sunmalarından kaynaklanmaktadır. Mevcut yönetimleri ve toplumu yetersiz, yozlaşmış ve halkın politik ve sosyoekonomik ihtiyaçlarına cevap vermekten aciz gören hoşnutsuz ve hayal kırıklığına uğramış kimselere güçlü bir özgüven ve kimlik duygusu sağlamaktadırlar. Islâmî gruplar ve partiler daha çok ekonomik başarısızlıkların, işsizliğin ve hoşnutsuz gençlerin bulunduğu bölgelerde başarı sağlamışlardır. Ayrıca baskıcı yönetimlerin olduğu yerlerde de Islâmî gruplar bu baskılar nedeniyle rejimi eleştirerek başarı elde etmektedirler. Onların politik liberalleşme ve sosyal değişim için yükselen bu sesleri genelde mevcut yönetimlere karşı güvenilir tek alternatifi temsil etmektedir. Mısır, Cezayir, Tunus ve Ürdün gibi ülkelerde Islâmî grupların seçimlerden en büyük muhalefet partisi olarak çıkmaları bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Islâmî hareket mensuplarını geçmişe dönmek isteyen fanatikler şeklinde gören klişelere rağmen, büyük çoğunluk toplumun körü körüne 7. yüzyıl Medinesi'ne dönerek değil, bugünün şartlarına göre değişmesini istemektedir. Geçmişi yeniden üretmenin değil, toplumu islâm prensiplerinin çağdaş ihtiyaçlara göre uy-

gulandığı bir Islâmî reform süreciyle yeniden yapılandırma peşindedirler. Her biri kapsamlı bir reform veya devrimden, Islâmî bir düzen ve devletten söz etmektedir, çünkü hepsi de islâm'ı geniş kapsamlı, inanca dayalı bir hayat tarzı olarak görmektedir.

Modern ulus devlet çöküntü içinde görülmekte, modern toplum da genelde bir keşmekeş arz eder şekilde tasvir edilmektedir. Niçin? Çünkü hem Batı hem de geleneksel dinî düzen (statik İslâm'ın işbirlikçi din adamları) sanık ilan edilmektedir. Özellikle Batı'nın gelişim modellerini ve Raşit Gannuşî'nin "yönetici elit azınlığın diktatörlüğü" dediği Batılılaşmış yönetici eliti suçlamaktadırlar. Birkaç kişinin çoğunluğa uyguladığı zulüm, politik ve ekonomik anlamda Batı'ya bağımlılığa ve kültürel kimliğin kaybedilmesine yol açmıştır.
Tüm eylemci hareketler bireysel anlamda yeni bir sosyalleşme veya islâmlaşma sürecini ve de toplumun politik, ekonomik ve yönetim sisteminin, değişmesini savunmaktadır. Bu da daha bilinçli bir Islâmî davranışa, islâm'ın bireysel hayatta, devlette ve toplumda uygulanmasına çağrıda bulunan bir dava ve cihad sürecidir.
Ulus devleti eleştirmelerine rağmen çoğu Müslüman gibi bugün çoğu Islâmî hareket de içinde bulunan gerçekleri kabul etmekte fakat Islâmî evrensellik bağlamında da bir ümmet oluşturma ümidi taşımaktadır. Daha eski modernistler (mesela Abduh ve ikbal) gibi onlar da milli reformların Islâmî evrenselliğin yeniden yapılandırılmasına aykırı olmadığına, aksine onun gerekli bir safha olduğuna inanmaktadırlar. Hepsi de politik, ekonomik ve kültürel olarak Doğu ve Batı'dan bağımsız olunması gerektiğini savunmaktadır. Bununla birlikte Batı'ya karşı tutumlarında da farklılık arz etmektedirler. Bazıları (Hizbullah ve Humeyni'nin takipçilerinden birçoğu gibi) Batı'yı tamamen reddetmekte, bazıları da (Mısır'daki Müslüman Kardeşler, EMEL örgütü ve Rönesans Partisi (Uyanış) gibi) Batı'yla ilişkilere veya seçici alıntılara kapıyı kapamamaktadır.
Çoğu hareket kendilerinin mazlum olduğunu iddia etmekte, sosyal adalet konularına vurguda bulunmaktadır. Bu söylemlerinde

de hem kendi ülkelerindeki sosyo-ekonomik şartlardan hem de Iran örneğinden ilham almaktadırlar. Yoksulların hali, yolsuzluklar, gelir dağılımındaki dengesizlikler ve ekonominin genel başarısızlıkları onların popülist mesajlarının temelini oluşturmaktadır.
Son yıllarda Islâmî hareketler popülist, katılımcı ve çoğulcu bir politik duruş sergilemeye, demokrasiyi, insan haklarını ve ekonomik reformu savunmaya başladılar. Birçoğu eskiden demokrasiyi eleştirirken, şimdi bu eleştirinin aslında doğrudan demokrasiye değil, modern devletin laikleştirilmesine ve mevcut Müslüman rejimlerin despot yönetimlerine bir karşı çıkış olduğunu iddia etmektedirler. Son yıllarda çoğu Islâmî hareket farklı vurgularla da olsa, toplumun şiddetle değil (şimdi birçoğu bunun kendilerine zarar verdiğini düşünmektedir) politik ve sosyal değişim yoluyla değişmesini vurgulamaktadır, insanları İslâm'ı zorla kabul ettirmektense, onları Islâmî düzen için hazırlamak gerektiğini düşünmektedirler. Politik haklarının verilmesini ve seçimlere katılmanın yollarını aramaktadırlar. Fakat bu konuda kendi aralarında da farklılıklar vardır. Mesela Abdüsselam Yasin ve Abbas Medenî, çok partili politikayı ve demokrasiyi benimsemede Gannuşî'den daha ağır davrandılar. Dahası, Mısır, Cezayir ve Tunus'ta Islâmî hareketlerin geçmiş tecrübeleri, rejimlerin siyasal katılıma yer vermemesi veya hareketleri bastırması halinde devlet şiddetinin karşı şiddet doğurduğunu göstermektedir. Yakın zamanlarda yaşanan Rönesans (Uyanış) Partisi ve Islâmî Selâmet Cephesi örnekleri Islâmî hareketler içinde farklı eğilimler olduğunu, devletin baskı ve şiddet kullanması (gösteri yasağı, özgür ve adil seçimlerin yapılmaması, tutuklamalar, mahkumiyetler ve işkence) halinde de bu farklılıkların artacağını, grupların daha da bölüneceğini ve sonuçta da devlet baskısına karşı meşru savunma olarak görülen şiddete dayalı karşılıklar verileceğini ortaya koymaktadır.
Müslüman ülkeler farklı politik yapılara ve farklı ulusal tecrübelere (seçim politikalarından şiddet ve baskıya kadar) sahip olduklarından, mevcut yönetimlerle ve diğer Islâmî örgütlerle ne tür bir ilişki gerçekleştirileceğine, ideolojik yönelimde ve strate-

jilerde ne gibi farklılıklar olacağına her Islâmî hareket kendisi karar vermektedir. Tüm önde gelen Islâmî liderler, ideologlar ve hareketler

problemleri kendi özel durumlarını ve yerel şartları göz önüne alarak kendi çözümleriyle halletmek gerektiğini vurgulamaktadırlar. Çünkü bir hareket içinde bile farklı örgütler (mesela Rönesans Partisi ve Islâmî Selâmet Cephesi), farklı düşünce akımları vardır. Abbas Medenî'nin "Islâmî Selâmet Cephesi içinde farklılıklar var ama bölünme yok" şeklindeki yorumu Gannûşî tarafından da dile getirilmiştir. Bu farklılıklar modernleşme, saldırganlık, Batı, demokratikleşme ve çoğulculuk, kadının rolü, yakın zamanlarda da Körfez Savaşı ve iç politikada şiddet kullanımı gibi birçok alanı kapsamaktadır. Tunus'ta Islâmî Yöneliş Hareketi (MTI) geçmişte ilericilerin hareketten ayrılmasına, lider Gannûşî'nin ve diğer hareket üyelerinin Körfez Savaşı sırasında Irak'ın desteklenip desteklenmeyeceği konusunda farklı görüşler ortaya koymasına tanık oldu. Gannuşî ve diğer bazı Rönesans Partisi liderleri, özellikle de Abdülfettah Moro devlet baskısına karşı ne tür taktikler güdülmesi (özellikle de şiddete başvurma) konusunda görüş ayrılığına düştüler. Cezayir'de de Islâmî Selamet Cephesi liderleri Abbas Medenî ve Ali Benhac demokrasi konusundaki söylemlerinde farklı duruşlar sergilediler. Dahası, Medenî'nin "Şimdi artık başka yol yok ... iktidara giden yol halkın iradesinin ortaya konduğu seçimlerden geçmektedir" şeklindeki sözleri Islâmî hareketlerin demokrasiyi pragmatik nedenlerle bir taktik gereği benimsemelerinden endişe edenleri yeterince tatmin etmemektedir. Şüphesiz bütün bunlar politik liberalleşme ve demokrasi savunucusu olan mevcut Müslüman yönetimlerin çoğu ve laik elit için de söylenebilir.

ALTINCI BÖLÜM '

İSLÂM VE BATİ: MEDENİYETLER ÇATIŞMASI MI?

İslâm ve Hıristiyan Avrupa Haçlı Seferleri'nden bu yana zaman zaman savaştılar... Şimdi de hem bizde hem onlarda bu savaşı sanki milyonlarca insan için ölüm ve acıdan başka bir şey getirecekmiş gibi iki medeniyet arasında kutsal bir savaşa dönüştürmek isteyenler var.1

WILLIAM PFAFF ' !

Korku çoğu zaman bir düşmanın veya tehdidin şeytanlaştırılmasına neden olur. Onlarca yıldır uluslararası ilişkiler Doğu ve Batı, Sovyetler Birliği ve ABD arasındaki süper güçler çatışması bağlamında gerçekleştirildi. Soğuk Savaş sonrası dönemde yeni şeytanlar arayan birçok kimse Batı medeniyetine karşı bir Islâmî tehditten söz etmekte veya yakın gelecekte bir medeniyetler çatışması yaşanacağı uyarısında bulunmaktadır. Giderek artan bir şekilde de Avrupa ve Amerika'da sadece politik değil, aynı zamanda demografik (nüfus yoğunluğu) bir tehdit anlamı taşıyan "Müslümanlar geliyor, Müslümanlar geliyor!"2

1. Williatn Pfaff, "Stili Fighting the Crusades," Foster's Daily Democrat, 27 Kasım 1990.
2. Bu ibareyi ilk kez yazdığım zaman, zor bazı ifadelerin biraz çirkince söylen-

çığlıkları yükselmektedir. Benzer tavırlar Oklahoma'daki bombalama olayını hemencecik Ortadoğu'daki teröristlerin veya Islâmî fundamentalistlerin işi olarak gören uzmanlarda da görülmektedir. Bu korkunun kaynağı nedir? Edward Said 1980'lerde bu konuda şunları yazmıştı:

Bugün Avrupa ve Amerika'da genel kamuoyu için İslâm } özellikle nahoş bir "haber"dir. Medya, hükümet, jeopolitik stratejistler ve akademik uzmanlar sanki bir koro gibidir: İslâm Batı medeniyeti için bir tehdittir. Bu, Batı'da islâm'ın sadece küçültücü veya ırkçı karikatürlerinin bulunduğu anlamına gelmiyor... Demem o ki, İslâm'ın çok olumsuz bir imaj yumağı vardır ve bu imajlar gerçekte islâm'ın ne olduğu ile değil, Avrupa ve Amerika'nın seçkin sektörlerinin ne olmasını istediği ile bağdaşmaktadır ki, o da medeniyetler çatışmasıdır. Bu sektörler islâm'ın bu özel imajını yaymak için gerekli güç ve iradeye sahiptirler, dolayısıyla da bu imaj islâm'ın diğer imajlarından daha yaygın ve etkin olarak gözlenmektedir. 3

İslâm dünyasında ve Batı'da yaşanan olaylar, hükümet liderleri, kanaat önderleri ve de politikaları yönlendirenler 1980'li yıllarda islâm tehdidi ve medeniyetler çatışması söylemini artık kalıcı hale getirdiler. Mesela George Bush'un başkanlığı döneminde yardımcısı Dan Quayle radikal Islâmî fundamentalizm

tehlikesinden Nazizm ve komünizm bağlamında söz etti. Dergiler ve gazeteler islâm'ın Batı'yla savaşını ve onun demokrasiyle uyuşmazlığını sayfalarına taşıdılar; saygın bir Amerikan gazetesi islâm'ın genel eğilimini yansıtıyor düşüncesiyle "İslâm'ın Kılıcı" başlıklı bir yazı dizisi yayınladı. Artık o hale gelmişti ki, gerçeğin nerede bittiğini, hayalin (efsanenin) nerede başladığını kavramak mümkün değildi. 4

diğinden korktum. Sonuç olarak keşfettiğim Daniel Pipes'ın National Review adlı kitabı yayınlandı, "The Muslims Are Corning! The Muslims Are Co-ming!" 19 Kasım 1990, s. 28-31.

3. Edward Said, Covering idam (New York: Pantheon, 1981), s. 136.

4. Boston Globe, 27 Temmuz 1991.

Bu problem 1990'larda da aynen devam etti. Radikal İslâm korkusu, İslâm'ın Ortadoğu ve Batı'ya yönelik tehdidi bir karaltı haline geldi: Iran ve Sudan terörizmin ve devrimin ana taşıyıcılarıydı; Cezayir gibi ülkelerde islamcılar seçimler yoluyla demokrasiyi gasp edeceklerdi; fundamentalist terörizm yeni bir savaş alanına, yani Avrupa ve Amerika'ya taşınmıştı. Clinton yönetimi sözde uluslararası fundamentalist şebekelere karşı koyma adına yurtdışındaki islamcı militanlarla bağlantısı olduğunu düşündüğü 30 dolayında kuruluş ve kişinin Amerika'daki mal varlıklarına el koydu. Temsilciler Meclisi Başkanı Newt Gingrich "dünya genelinde Islâmî totalitarizm hadisesi olduğunu ve bunun da büyük ölçüde Iran devletince yönlendirildiğini" söylüyordu.5

1993'de Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması küresel "fundamentalist" kutsal savaşın artık Amerika'ya da taşındığı korkusunu yineledi. Islâmî tehdit ilk defa "Büyük Şeytan"in ülkesine taşınmıştı. Radikal Müslüman fundamentalistlerin, daha önce Enver Sedat suikastına karıştığı gerekçesiyle yargılanıp beraat eden Mısırlı âmâ şeyh Ömer Abdurrahman'la ilişkili oldukları, Avrupa ve Amerika'da üstlendikleri, İran ve Sudan'dan uluslararası destek aldıkları şeklindeki suçlamalar havada uçuştu. 24 Aralık 1994'de Cezayirli aşırı dincilerin Air France uçağını kaçırmaları ve uçağı Paris üzerinde infilak ettirecekleri haberi Avrupa'ya yönelik dahili islâm tehdidinin gerçek olduğu yönündeki korkuları güçlendirdi, islâm dünyası ile Batı arasında yakında bir çatışma olacağı inancı haber başlıklarına yansıyordu: "Kutsal Savaşa Doğru", "Amerika'da Cihad", "Islâmî Terör: Küresel intihar Timi", "İslâm Tehdidine İnanıyorum", "Londra'daki Cezayirliler Islâmî Terörizmi Destekliyor" ve "Fransa Yine Diken Üstünde". Tüm bu başlıklar Air France uçağının kaçırılmasıyla gündeme gelmişti:

Batılıların gözünde komünizmin ve şeytanın halefi olan siyasal İslâm hiçbir yerde Cezayir'deki kadar güçlü bir şekilde or-

5. Frederic Bichon, "U. S. Drive against Terrorism has Muslims Worried," Midd-k East Times, 19-25 Şubat 1995, s. 8.

taya çıkmamıştır; hiçbir yerde İslamcılar veya onların aşırı uç grupları oradaki kadar kendilerini bir başka medeniyetle (kâfirlerle, Haçlılarla, Yahudilerle) bu kadar içten bir şekilde savaş halinde görmemişlerdir... Giderek derinleşen Cezayir krizi Filistin'den daha kötü bir düzeyde Avrupa'ya, öncelikle de Fransa'ya taşacaktır; tabii bu durum Batı için çözümü mümkün olmayan politik ve ahlakî bir açmaz oluşturacaktır.6

Soğuk Savaş'tan çıkarılacak dersler vardır. Komünizmin çözülmesi ve demokrasinin zaferi aynı zamanda bizim politikayı anlama, tahlil etme ve oluşturma gücümüzün özüne kadar inen soruları gündeme getirdi. Bu zaferin ardından, korku ve düşmanı şeytanlaştırma eğiliminin Sovyet tehdidinin gerçek durum ve boyutunu kavramamızı nasıl da engellediğini daha iyi görmeye başladık. Sovyetler Birliği'ne "şeytan imparatorluğu" prizmasından bakmak insanlara ideolojik anlamda güven veriyor, onları duygusal olarak tatmin ediyor, o devasa silah endüstrisine meşruiyet kazandırıyordu. Ama bununla birlikte düşmana karşı başvurduğumuz bu kolaycı klişelerimiz ve komünist tehdidi yekpare bir yapı olarak görmemiz bize pahalıya mâl oldu. O güçlü, yoğun istihbaratımıza ve analiz kabiliyetimize rağmen, kralın çıplak olduğunu ancak çok azımız görebildi. Ne hükümet organları, ne de akademik beyin takımları Sovyet imparatorluğunun çözülme boyutlarını ve hızını tahmin

edebildiler. Bizi yekpare bir düşmana karşı çok büyük tedbirler almaya sürükleyen bu abartılı korkular ve sabit görüşler, Sovyetler Birliği'ndeki çeşitliliği ve orada meydana gelmekte olan değişimi fark etmemizi engelledi. Şimdi de İslâm dünyasındaki olayları anlamada ve onlara karşı alacağımız tavırlarda kolaycı klişelere ve çözümlere karşı durmakla sınanıyoruz. Önümüzde bir kolay, bir de zor yol var. Kolay yol, islâm'ı ve Islâmî uyanışı bir tehdit olarak görmek; onu bütünüyle İslâm'dan kaynaklanan küresel bir tehdit varsaymak;

6. David Hirst, "France Back on the Rack: As Algeria's Rage Targets İts Tormented Former Oppressor the Rest of Europe Could Be in Its Sights," The Guardian, 28 Aralık 1994.

İslâm'ı yekpare bir hareket olarak değerlendirmek ve onu gerek inanç, gerekse içerik bakımından Batı'ya tamamen zıt olan tarihî bir düşman bilmektir. Bu tutum, ne kadar baskıcı olurlarsa olsunlar Müslüman ülkelerdeki seküler rejimlerin her halükârda desteklenmesine ve Islâmî öncelikleri olan bir hükümetin iktidara gelme riskinin göze alınmamasına neden olmaktadır.

Zor yol ise, basit klişelerin, hazır imaj ve cevapların ötesine geçmeyi gerektirmektedir. Tıpkı Sovyetler Birliği'ne ve Doğu Avrupa'ya "şeytan imparatorluğu" prizmasından bakmamızın bize pahalıya mâl olması gibi, hükümetlerin ve medyanın islâm'ı ve islâm fundamentalizmi radikalizm, terörizm ve Batı karşıtlığıyla eşitleyen eğilimleri, olayın gerçek yüzünü kavramamızı engeller ve tepkilerimizi şartlandırır. Eski ingiliz diplomatı Patrick Bannerman'ın İslâm in Perspective isimli eserinde ifade ettiği gibi, "Müslüman olmayanların islâm'ı nasıl gördükleri, onların Müslümanlarla ilişkilerini, bunun karşılığında da Müslümanların onlara bakışlarını ve onlarla ilişkilerini yönlendirir. "7 Bugün sınandığımız nokta, çatışma ve karşılaşmaların arkasındaki nedenleri-sorunları belirlemek ve neticede önyargılı varsayım ve tepkiler yerine her bir olay ve durumun doğasına göre bilinçli ve mantıklı tepkiler vermek için Islâmî hareketlerin ve mensuplarının farklılıklarını kavramaktır.

Körfez Savaşı sonrasındaki Yeni Dünya Düzeni söylemi de geçmişin izlerini taşıyan bu klişe ve önyargıların ötesine geçemedi. Doğu Avrupa'nın demokratikleşmesinden sevinç duyan çoğu Batılı, gerek Arap dünyasındaki, gerekse diğer Müslüman ülkelerdeki Islâmî halkçı hareketlerin demokrasi talebi karşısında ya korkuya kapıldı ya da en iyimser tavırla sessiz kaldı. Ortadoğu'da siyasal katılımın ve demokratikleşmenin gerçekleşmesi yönünde, Mısır, Cezayir, Türkiye ve Tunus'ta Islâmî hareketlere karşı keyfî baskılarda bulunan hükümetleri kınamada Batılıların

7. Patrick Bannerman, idam in Perspective: A Gıdde to Islamic Society, Politics and Law (London: Routledge. 1988), s. 219.

yeterince kararlı davranmaması, hem Islâmî hareket taraftarlarının siyasal katılım ve insan hakları konusunda diğer vatandaşlara tanınan haklardan mahrum kalmalarına neden olmakta, hem de demokratikleşme yolunda Batılıların seçici (keyfi) bir yaklaşım sergiledikleri şeklinde ciddi suçlamaları gündeme getirmektedir. Bu seçici tutumun temelinde, statükoyu koruma bağlamında yapılan istikrar tanımı yatmakta ve bu tanımın özerklik, siyasal katılım ve insan hakları gibi demokratik değerlerle uyuşup uyuşmadığı pek dikkate alınmamaktadır. Ortadoğu'nun otokratik rejimlerinin neden hala desteklendiği sorusu karşısında, islâm'ın anti-demokratik olduğu veya Islâm-Arap kültürünün demokrasiye ve moderniteye uygun olmadığı mazereti öne sürülmektedir.8 Ama aynı endişe ve politika, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa için söz konusu değildir. Acaba bunun nedeni, Doğu Avrupa veya Sovyetler Birliği'nde onlarca yıl komünist rejim altında yaşayan halkların otoriter rejime daha az meyilli olmaları mıdır? Ya da Yahudi-Hıristiyan geleneğinin daha demokratik bir doğaya sahip olduğunu düşünmemiz midir? Yoksa hala geçmişin etkisinden kurtulamadık mı? Bilgisizlik, klişeler, tarihsel tecrübeler ve dinî-kültürel milliyetçiliğin bileşimi neticesinde Arap ve diğer Müslüman dünya konusunda en iyi niyetlilerimiz bile körleşmektedir. Tabii aynı şey, birçok Müslüman'ın Batı'ya karşı yekpare bakışları ve tüm sorunlarının arkasında Avrupa ve Amerika'yı gören tavırları

için de geçerlidir. Sonuçta karşılıklı bir tehdit algısı ortaya çıkmakta, gerek islâm dünyasında ge-

8. Amos Perlmutter, "Wishful Thinking about Fundamentalism," Washington Post, 19 Ocak 1992: David Pryce-Jones, At War with Modemity: Islam's Challen-ge to the West (London: Alliance Publishers for the Institute for European De-fense and Strategic Studies, 1992); Michael Youssef, Revolt Against Modemity: Müslim Zealots and the West (Leiden: E. J. Brill, 1985); Samuel E Huntington, "Will More Countries Become Democratic," Global Dilemmas, der. Samuel P. Huntington ve Joseph Nye Jr. (Cambridge: Harvard University Press, 1985), s. 253-79; Bernard Lewis, "islam and Democracy," Atlantic, Şubat 1993, s. 87-98; Martin Kramer, "islam vs. Democracy," Commentary, Ocak 1993, s. 35-42; ve Yahya Sadowski, "The New Orientalism and the Democracy Debate," Middle East Report, Temmuz-Ağustos 1993.

rekse Batı'da birçok kimse çok yakında bir karşılaşmanın veya bir medeniyetler çatışmasının yaşanacağına inanmaktadır. ;:

Görüldüğü üzere, islâm dünyanın ikinci büyük dini olmasına, Yahudi-Hıristiyan geleneği islâm'la kuvvetli bir tarihî ve dinî bağa sahip olmasına rağmen, Yahudi-Hıristiyan-Müslüman ilişkileri, diyalog ve karşılıklı anlayış yerine, teolojik savların ve siyasal çıkarların eşliğinde hep bir rekabet ve çatışma içerdi. Bu karşılaşma ve çatışmalar uzun süre devam etti, tarihî ve küresel militan Islâmî tehdide dönüştü: ilk dönemlerdeki islâm yayılması ve fetihleri; Haçlı Seferleri; Kudüs'ün düşüşü; Osmanlı'nın Doğu Avrupa'daki hakimiyeti ve Viyana'yi kuşatarak Batı'yı istila tehdidi; Avrupa sömürgeciliğine karşı cihad ilanları; Arap-Israil savaşları ve Arapların Batı'yı petrol ambargosu ile tehdidi; iran'ın Amerikalıları rehin alması ve kendi devrimini ihraç çabaları; Kaddafi, Humeyni ve Saddam Hüseyin gibi despotların islâm kılıcıyla çılgın müminleri Batı'ya karşı direnişe çağıran medyatik imajları; Batılıları rehin alan, uçak kaçıran ve amaçsızca terörist eylemler yapan radikal devrimci grupların ürkütücü hayaletleri; Selman Rüştü'ye yönelik ölüm tehditleri, Mısır'ın Nobel ödüllü yazarı Necip Mahfuz'a suikast teşebbüsü ve Cezayir'de aydınların aşırı gruplarca öldürülmesi, hoşgörüsüz ve tehlikeli bir İslâm imajını pekiştirmektedir.?

1990-91'deki Körfez Savaşı sırasında Saddam Hüseyin'in dünya Müslümanlarını Batı'ya karşı cihada çağırması, insanlara Humeyni'nin devrimi ihraç tehdidini anımsatıyordu. Bu çağrı Batı'ya karşı militan veya çatışmacı bir Islâmî tehdit veya savaşın varlığını teyit etmekteydi. Saddam'ın bu çağrıya Cezayir, Tunus, Sudan ve Pakistan'daki bazı Islâmî hareket liderlerinden aldığı destek, İslâm'ın veya islâm dünyasının Batı'nın öncelikleri ve çıkarları ile bir çatışma yolunda olduğunu savunanların iddialarını güçlendirdi.10 Bazı uzmanların "islâm fundamentalizmi" olarak

9. "People Direct islam in Any Direction They Wish," Middle East Times, 28 Mayıs-3 Haziran 1991, s. 15.

10. Körfez Savaşı'nda Islâmî hareketlerin rolü hakkındaki bir inceleme için bkz.

belirlenen bu olgunun zayıf bir hareket olduğu11 şeklindeki tahminlerine rağmen, Islâmî uyanışın/hareketin canlılığı Kuzey Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar sokaklarda ve seçim sandıklarında görülebilmekteydi. Bu bakış açısı, islâm'ın siyasal anlamdaki karşı tezlerinin bir tehdit olarak anlaşılmasını pekiştirebilir. Nitekim, Cezayir'de Islâmî Selâmet Cephesi'nin (FIS) yerel ve genel seçimlerdeki zaferinin ardından diğer Kuzey Afrika ülkeleri ile Avrupa'da benzer korkular yaşandı:

Yasaklı fundamentalist hareketlerin statükoyu tehdit ettiği tüm Kuzey Afrika'da, özellikle de Fas ve Tunus'ta yöneticiler endişeli bir şekilde islâm'ın politize olmasıyla birlikte yeni şok dalgaları beklemekteler, iki milyonun üzerinde Cezayirlinin bulunduğu Fransa, Belçika, italya ve ispanya'da da benzer korkular var. Tabii fundamentalistlerin bu zaferi, islâm'ı politik ve ekonomik riske eşdeğer gören yabancı yatırımcıları bu ülkelerden kaçırmaktadır.12

Batı, özellikle de medya, islâm'ı tehlike ve tehditle eşdeğer görmekte, islâm dünyasını "militan islâm", "islâm fundamentalizmi", Islâmî terörizm" ve "islâm bombası" gibi slogan ve sıfatlar eşliğinde değerlendirmektedir. Bundan dolayı da önyargılı kafalarımız madalyonun diğer yüzünü görmemekte, Müslümanların da Batı'nın kendilerine tehdit oluşturduğu yönünde imajlara sahip olduklarını kavrayamamaktayız. Müslümanların çoğu, yayılmacı Batı emperyalizmi ile ilişkilerinde haksızlık ve baskıya maruz kaldıklarını düşünmektedir. Onlara göre Müslüman toplumlardaki başarısızlık ve istikrarsızlığın arka planında "militan Hıristiyanlık" ve "militan Yahudilik" yatmaktadır: Hıristiyan yönelimli Haçlı Seferleri ve Engizisyonun ortaya koyduğu saldır-

James Piscatori, der, hlamic Fundamentalisms and the GulfVJar (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

Fouad Ajami, "Bush's Middle East Merao," U.S. News and World Report, 26 Aralık 1988-2 Ocak 1989, s. 75; Oliver Roy, The Failure oj Political islam (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

12. "Can İslam, Democracy and Modernization Co-Exist?" Ajrica Report, Ekim-Kasım 1990, s. 9.

ganlık ve hoşgörüsüzlük; Avrupa sömürgeciliği; Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi ile Irak, Lübnan, Suriye, Ürdün ve Filistin gibi yapay devletlerin ortaya çıkarılması; israil'in kurulması; israil'in Batı Şeria, Gazze ve Lübnan'ı işgali; ve petrol çıkarları nedeniyle otokratik rejimlerin desteklenmesi.

Çoğu Batılının ya unuttuğu ya da görmezlikten geldiği sömürgecilik ve emperyalizm gerçeği, İslâm dünyasının çoğu bireylerinin zihninde -abartılı olsa da- yaşayan bir miras olarak yer etmiştir. İran Devrimi, aradan geçen onlarca yıla rağmen emperyal müdahalenin aşağılayıcı izlerinin hala silinmediğini göstermektedir: Sovyetler Birliği'nin 1941'de "tarafsız" iran'ı işgale niyetlenmesi; ingilizlerin ve Sovyetlerin Rıza Şah'a tahtını oğlu Muhammed Rıza Pehlevî'ye bırakması için baskı yapmaları; ve 1950'lerde Amerika'nın Iran siyasetine müdahalesi. Medyanın özel bir kampanya ile komünistlikle suçladığı başbakan Musaddık'ın demokratik seçimlerle işbaşına gelen hükümeti iktidardan uzaklaştırıldı ve İtalya'da sürgünde bulunan Şah, İngiltere'nin emperyal çıkarlarını gözetecek şekilde ülkenin başına geçirildi. Yüzyıllar süren ve Batı'ya giderek daha bağımlı olmayı gerektiren bu hegemonya, islâm dünyasında derin yaralar açtı, hınçlar doğurdu ve son yıllarda artık tüm toplumsal başarısızlıklar için aranan kolaycı mazeretler ve siyasal İslâm söylemleri hep bu hegemonyaya odaklandı. Bugün birçok Müslüman, eğer bir Islâmî tehdit söz konusuysa, bunun yanında politik, ekonomik ve kültürel istilaya dayalı dinî-kültürel emperyalizm içeren bir Batı tehdidinin de var olduğuna inanmaktadır. Sonuç olarak, İslâm dünyasının birçok ferdi, tıpkı Batı'da olduğu gibi, kolaycı anti-emperyalist sloganları ve şeytanlaştırmaları tercih etmektedir. En kötüsü ise bu şeytanlaştırmaların karşılıklı olmasıdır. 13

13. Bu ifade için Virginia Üniversitesi profesörlerinden: Ramazani'ye mmnet borçluyum. ?• '.-;.•?? '.
?? ' ?'??''

Bugünkü İslâm tehdidi

İslâm korkusu yeni bir olgu değildir. Müslümanların eylemlerini bağlamlarından soyutlayarak değerlendirme, birkaç kişinin eylemini genelleştirerek çoğunluğa mâl etme, benzer aşırılıkların başka dinler ve (demokrasi de dahil) ideolojiler adına yapıldığını dikkate almama eğilimi yeni bir durum değildir.

Öyle görünüyor ki, Batı'nın komünizme yönelik tutumu yeni tehdidin, yani "islâm fundamentalizmi"nin yükseltilmesinde de tekrarlanmaktadır.14 Bu kutuplaşma, 1990'larda İslâm dünyasının birçok hükümeti, israil, Batı, medya ve birçok siyasal yorumcu tarafından Islâmî kuruluşların kendi aralarındaki farklılıklar dikkate alınmaksızın, islâm fundamentalizminin başlıca küresel tehdit olduğu söylemiyle ifade edildi.15

Batı'nın islâm'ı tehdit olarak görme eğilimini fark eden birçok Müslüman ülke yönetimi, Islâmî hareketler üzerinde uyguladıkları baskılarına mazeret olarak

Islâmî radikalizm veya terörizm tehlikesini kullanmakta, böylece, yekpare bir İslâmi radikalizm korkusunu hem kendi ülkelerinde hem de Batı'da körüklemektedirler. Eskiden kendi otoriter yönetimlerine mazeret olarak anti-komünizmi kullanan, bu sayede de Batılı güçlerin desteğini alan rejimler gibi, şimdi de Islâmî radikalizmi mazeret olarak kullanmaktadırlar. Islâmî kuruluşların yasaklanması, mensuplarının hapsedilmesi ve insan hakları ihlâlleri hep aynı mazerete dayandırılmaktadır: "Biz geleceğimizi tehdit eden genç fanatiklerle karşı karşıyayız."16 Batı kaynaklı olan ve dünya çapında var olduğuna inanılan fundamentalist hareket klişesi aynı zamanda Batı ülkeleriyle sıkı ilişki içinde bulunan Arap ülkelerinin diplomatları tarafından da kullanılmaktadır: "Fundamentalizm ulus-

14. Bu araştırma Hırs Goodman'ın temsil ettiği, "The Green Curtain," The Jerusalem Report, 3 Haziran 1993.
15. Judith Miller, "The Challenge of Radicaİ İslam," Foreign Afjairs 72, no. 2 (İlkbahar 1993). Farklı bir bakış açısı için bkz. Leon Hadar, "What Green Peril?", Foreign Ajjairs 72, no. 2 (ilkbahar 1993).
16. "Tunisia Warns of Islamic Radicals," Washington Times, 25 Ekim 1991.

lararası bir kapsama sahiptir. Her yerde uzantıları vardır... Arap ülkeleri istikrarı kaybederlerse fundamentalizm endüstrileşmiş ülkeleri de tehdit eder." 17 Bu endişeleri taşıyan Arap ve diğer Müslüman ülkelerin yönetimleri kendilerini İsrail'in liderliğini yaptığı hazır bir ittifak içinde buldular, israil Başbakanı İzak Rabin bu konuda şunları söylüyordu: "iran'da Humeyni'nin ve takipçilerinin önayak olduğu bu radikal fundamentalist islâm kanseri engellenmediği takdirde hem Arap dünyası hem de tüm dünya bunun bedelini ödeyecektir."18 Benzer görüşler Bosna ve Kosova'daki Sırp liderler ve Çeçenlerle savaşan Ruslar tarafından da ileri sürülmüştü.

Radikalizm üzerine odaklanmak ve islâm'ı, Batı'yı tehdit eden bir aşırılıkla özdeşleştirmek hükümetin ve medyanın ortak noktası haline geldi. Seçkin bilim adamları ve siyaset yorumcuları da kriz öngörüleri taşıyan ve manşet oluşturmaya yönelik seçici analizleriyle sık sık islâm dünyası üzerine makaleler, başyazılar yazar oldular. Bunlardan bazılarının başlıkları şöyledir: "Islâmî Devrimde Ilımlı Kimse Arama,"19 "Kutsal Savaşa Doğru,"20 "Kültürler Çatışması,"21 "Dikkat: Islâmî Terör,"22 "Amerikan Cihadı,"23 "Londra'daki Cezayirliler Islâmî Terörizmi Destekliyor,"24 "Prens Charles Yanılıyor - islâm Batı'yı Pekala Tehdit Ediyor."25

17. Ibid.
18. Michael Parks, "Israel Sees Şelf Defending West Again," Los Angeles Times, 2
Ocak 1993.
19. Peter Rodman, "Don't Look for Moderates in the Islamic Revoluüon," International Herald Tribüne, 4 Ocak 1995.
20. Fergus M. Bordswich, "A Holy War Heads Our Way," Readers Digest, Ocak 1995, s. 76-80.
21. Thomas Kamm, "Clash of Cultures: Rise of islam in France Rattles the Populace and Stirs a Backlash," Wall Street Journal, 5 Ocak 1995.
22. "Focus: Islamic Terror: Global Suicide Squad," Sunday Telegraph, 1 Ocak 1995.
23. Steven Emmerson, "Jihad in America," PB8 1994.
24. "Algerians in London Fund Islamic Terrorism," Sunday Times, 1 Ocak 1995.
25. Patrick Sookhdeo, "Prince Charles Is Wrong—islam Does Menace the West," Daily Telegraph, 19 Aralık 1996.

Sansasyona dayalı yekpare bir görüş açısı içeren bu yaklaşım basit genellemeleri pekiştirmekte, tarihî sebepleri ve bu manşetlerin arkasındaki gerçek nedenleri tartışmamızı engellemektedir. Bu seçici analizler, olayı bir bütün olarak değerlendirememekte, Müslümanların tutumlarını, eylemlerini ve bu eylemlerdeki çeşitlilikleri bütüncül bir şekilde açıklamaktan aciz kalmaktadır. Bazı tespitler ortaya konsa bile, bunlar kısmî kalmakta, olayın tamamının bir bütün

olarak değerlendirilmesini engellemektedir. Tabii sonuçta islâm ve Islâmî uyanış, "islâm Batı'ya karşı, islâm'ın modernite ile savaşı, Müslümanların hiddeti, aşırılık, fanatiklik ve terörizm" gibi kolaycı klişelere indirgenmektedir. Birçoklarının kafasında fundamentalizm ve terörizm birbirleriyle karmaşık bir şekilde ilişkilendirilmektedir. Seçici, dolayısıyla da önyargılı analizler bizi bilgilendirmek yerine cehaletimizi artırmakta, anlayışımızı geliştirmek yerine, bakış açımızı daraltmakta ve yeni çözümlere yol açmak yerine problemi daha da pekiştirmektedir. Sonuçta öyle bir ortam oluşturulmaktadır ki, tıpkı McCarthy dönemindeki komünizm hadisesinde olduğu gibi, Islâmî hareketi kötülememek düşman tarafında yer almakla veya ona sempati beslemekle eşdeğer görülmektedir.

islâm Batı'ya karşı

Batılı yorumcuların çoğuna göre islâm ve Batı bir çatışma yörüngesindedir. İslâm üç açıdan tehdit oluşturmaktadır: Siyasî, medenî ve demografik (nüfus yoğunluğu). Bu çatışma çoğu zaman medeniyetler çatışması olarak tanımlanmaktadır. Bu konuda özellikle iki yayın etkili olmuştur: Bernard Lewis'in "The Roots of Müslim Rage" (Müslüman Hiddetinin Kökleri), Samuel P. Huntington'ın "The Clash of Civilizations" (Medeniyetler Çatışması) başlıklı makaleleri.26 Diplomatlar, siyasetçiler, gazeteciler

26. Bernard Lewis, "The Roots of Müslim Rage," Atlantic Monthly, Eylül 1990, Samuel P Huntington, "The Clash of Civilizations," Foreigî Ajfairs 72, no. 3 (Yaz 1993).

ve akademik yorumcuların dahil olduğu tartışmaların temel çerçevesini bu makaleler belirlemiştir.

islâm'ın ve Müslümanların "tehdit edici militan fundamentalizm" şeklinde bir imajla dikkat çekici bir şekilde sunumu Bernard Lewis'in "Islâmic Fundamentalism" başlığıyla 1990 yılında verdiği bir konferansta gerçekleşti. Lewis bu konferansı Amerikan hükümetinin beşeri bilimler alanında bir bilim adamına verebileceği en yüksek saygınlık ödülü olan Jefferson Lecture serisinde vermişti. Bu konferansın yenilenmiş versiyonu da "The Roots of Müslim Rage" başlığıyla Atlantic Montly dergisinde başmakale olarak yayınlandı. Makalenin başlığı, derginin kapağı ve makalenin ilerleyen sayfalarında yayınlanan iki resim, önyargılı bir sunumun tuzaklarını gösterir mahiyetteydi. Makale, Müslüman ve Islâmî fundamentalizm klişelerini pekiştiriyor, okuyucuyu İslâm'ın Batı ile olan ilişkisini hiddet, şiddet, nefret ve saçmalık penceresinden görmeye hazır hale getiriyordu. Lewis'in ele aldığı bu konu, onun Ortadoğu üzerine siyasî yorumlar yapan uluslararası önemli bir bilim adamı olarak tanınması nedeniyle hem ulusal, hem de uluslararası anlamda ses getirdi. Makale aynı zamanda Müslümanların algılarını da önemli derecede etkiledi. Böylece Müslümanlar da günümüz Islâmı'nın Batı tarafından nasıl algılandığını, Batılı bilim adamlarının islâm'ı ve Müslümanları nasıl gördüklerini öğrenmiş oldular.

"Müslüman Hiddetinin Kökleri" başlığıyla verilmek istenen mesaj daha derginin kapağında sağlama alınıyor, kapak resmi parıltılı gözlerinde Amerikan bayrakları olan çatık kaşlı, sakallı, sarıklı bir Müslümanı canlandırıyordu. Tehdit motifi ve çatışma ruhu, makaleye serpiştirilen ve Müslümanların Amerika'yı düşman olarak gördüklerine işaret eden iki resimle tamamlanıyordu, ilk resim, üzerinde yıldız-şerit işaretleri olan ve çölde yol alan bir yılanı içeriyordu (burada çöl Arap dünyasını, yılan da bu dünyada hakimiyet kuran veya tehdit içeren Amerika'yı temsil ediyordu), ikinci resimde ise, yılan kendisinden şüphelenmeyen dindar bir Müslüman'ı namaz kılarken sokuyordu. Bu resimler

sansasyon içerikli klişeleri ebedileştirerek okuyucuyu tahrik etmek ve gerçekleri miyop gözlüğüyle bulandırmak amacı taşıyordu. Medyada Müslümanlar hep "geleneksel" elbiselerle, sakalla, sarıkla gösterilmektedir. Halbuki çoğu Müslüman ve hatta çoğu "fundamentalist" bu şekilde giyinmez. Dolayısıyla bu imaj, Islâmi hareket mensuplarını hayat tarzı ve mentalite bakımından "Ortaçağlı" olarak tasvir etmeyi amaçlamaktadır. }

"Müslüman Hiddetinin Kökleri" başlığı, bir tavır ve beklerki ortaya koymaktadır. Ama acaba biz Batının eylemleri üzerine yapılacak açıklama ve analizlerin benzer genellemeler içermesini hoş, görür müydük? Acaba ortalıkta Hıristiyan veya Yahudi hiddetinden söz eden makaleler görebiliyor muyuz? Yine aynı şekilde Pakistan gibi Müslüman ülkelerin nükleer kapasitelerinden söz edilirken "Pakistan bombası" ifadesi yerine, çoğu zaman "İslâm bombası" ifadesi kullanılmaktadır. Tabii bu^ ifadeyle israil ve Batı'yı tehdit eden yekpare bir İslâm dünyasının var olduğu kastedilmektedir. Acaba İsrail'in veya Amerika'nın nükleer kapasitelerinden Yahudi veya Hıristiyan bombası şeklinde söz edilmesini düşünebilir miyiz? Bazı Müslümanlar İsrail'in 1980'lerde Beyrut'u bombalamasını "Yahudi çocukları Hıristiyan bombaları atıyor" sözleriyle tanımlamişlardı. Tabii bu sözler birçok Batılı'nın hakaret olarak kabul edeceği ve doğruluğunu tasdik etmeyeceği sözlerdir.
Sovyetler Birliği kendi içinden çökerken, ekonomik anlamda eli ayağı kırılmış vaziyette iken, hala yekpare bir komünizm tehlikesi uyarısında bulunan marifetli yorumcularımızın bu başarısızlıklarından alacağımız çok dersler var. Eğer abartılı tehdit faktörünün etkilediği ideolojik tuzaklardan ve politik analizlerin önyargılarından sakınmak istiyorsak, kolaycı klişeleri pekiştiren tek yönlü analizleri ve Batı'nın seküler varsayımlarını artık aşmamız gerekiyor. Ama Bernard Lewis İslâm ve Batı arasında tarihte hep olduğu gibi çok yakında bir çatışma yaşanacağı görüşünü şu cümlelerle ifade etmektedir:

İslâm ve Batı arasındaki bu mücadele on dört asırdır devam ediyor. Bu mücadelede hep uzun soluklu saldırılar ve karşı saldırılar, cihadlar ve Haçlı Seferleri, fetihler, karşı fetihler vardı. Bugün yine İslâm dünyasının büyük bir kısmı Batı'ya karşı yoğun ve şiddetli bir hınç duymaktadır. Amerika aniden kötülüklerin anası, iyi olan her şeyin şeytanî rakibi ve bütün bunları özellikle Müslümanlara ve islâm'a karşı yapan baş düşman oldu. Peki niçin?17
Bu ifadelerle, islâm ve Müslümanlar ondört asırlık savaşın kışkırtıcısı ve elebaşısı gibi gösterilmektedir. Saldırılardan, cihad-dan ve fetihlerden islâm ve Müslümanların eylemleri sorumlu tutulmakta, Batı ise savunma pozisyonunda takdim edilmektedir; buna göre Batı, saldırılara karşılık vermiş, cihadlara Haçlı Seferleri'yle, fetihlere de karşı fetihlerle tepki göstermiştir. Ondört asırlık bu sürekli çatışmaya rağmen okuyucuya Amerika'nın "aniden" baş düşman, kötülüklerin anası vb. ilan edildiği söylenmektedir. Eğer günümüzdeki tehdit (Amerika'nın düşman ilan edilmesi) "aniden" ortaya çıkmışsa, o zaman okuyucu mantıken Müslümanların birilerine saldırmak ve Batı'ya nefret kusmak için tarihî bir eğilime sahip olduklarını veya duygusal, mantıksız ve savaşa yatkın hale geldiklerini düşünecektir.
"Islâmî tehdit" veya "Müslümanların hiddeti" üzerine yapılan tartışmaların çoğu, Islâmî uyanışın doğası ve çeşitliliği konusunda şaşırtıcı derecede bir bilgi eksikliği ve toptancı bir yaklaşım arz etmektedir. Lewis sözünü ettiğimiz "Müslüman Hiddetinin Kökleri" başlıklı makalesinde bu hiddetin köklerini açıklamakta, ama genel bir ideolojik bağlantıları olmasına rağmen kendi aralarında farklılaşan bu hiddetli Müslümanların, Islâmî kuruluşların ve mensuplarının kimler olduklarını ortaya koymamaktadır. Bazı örgütlerden kısaca bahsetmekte, bu örgüt mensuplarının eğitim seviyelerini, sosyolojik yapılarını ve (şiddet-terörizm dışındaki) faaliyetlerini pek tartışmamaktadır. Böylece, sanki eski çağlardan kalmış bir tuhaf ve gerici insanlar tablosu ortaya çıkmaktadır.
27. Lewis, "Roots of Müslim Rage."

Dolayısıyla da okuyucular Islâmî eylemin bir çok eğitimli Müslümana niçin bu kadar çekici bir seçenek sunabildiğini hiçbir zaman öğrenememektedir. Onlara sunulan hakim görüntü radikal, marjinal ve çoğu zaman da aşırı devrimci, geleneksel giyimli ve moderniteyle savaşımda olan bir tablo arz etmektedir. Bir İsrailli yorumcunun dediği gibi, "Komünizm ne kadar kötü olursa olsun hiçbir zaman Ortaçağların ilk dönemlerine dönmek isteyen bir adım değildi; ama 21. yüzyıl demokrasilerinin, son bin yılı yaşanmamış sayan güçlerle barış içinde

nasıl yaşayabileceğini anlamak gerçekten güç."28 Bu tür tanımlamalarla okuyucular sözde fundamentalist çoğu kuruluşun şehir-merkezli olmaları nedeniyle siyasal sistemde etkin bir işlev görmelerini, öğrencileri cezbeden iyi eğitimli liderlerce yönetilmelerini, mühendislik, tıp, hukuk, eğitim ve askeri alanlardaki meslek grupları arasında yaygınlık kazanmalarını, sosyal ve sağlık hizmetleri sunmalarını anlamaktan aciz bırakılmaktadır.

Islâmî hareketi değerlendiren bu önyargılı analizlerin çoğu, bu insanların (aslında birçok Müslüman'ın) Batı'yı neden eleştirdiklerini veya Batı'ya neden karşı çıktıklarını açıklayan ifadelerini umursamamakta veya reddetmektedir: Emperyalizm, Amerika'nın israil'in yanında yer alması, Batı yönetimlerinin baskıcı rejimleri (iran'da Şah, Sudan'da Numeyri, Tunus ve Lübnan'da diğerlerini) desteklemesi. Böylece okuyucu Müslümanların bu tutumlarının arka planındaki nedenleri düşünmeye hiçbir zaman davet edilmemekte, bunları medeniyetler çatışmasının veya mantıksız bir şekilde dine bağlanmanın neticesi olarak görmeye yönlendirilmektedir.

Pan-lslâmizm görüşü

Yekpare islâm tehdidi korkusunun geçmişteki ve şimdiki isimlerinden birisi Pan-lslâmizm oldu. Kendisini muzaffer sayan Avru-

28. Lewis, "Roots of Müslim Rage," s. 2.

pa sömürgeciliği "kendi egemenliğine karşı direnci hep bir komplo olarak gördü. Onlara göre böyle bir komplo ancak gaddar ve sinsice bir ruhla gerçekleştirilebilirdi... Her anti-emperyalizm girişimi, hatta tamamıyla yerel nedenlere dayananlar bile, hep pan-lslâmizm suçlamasıyla karşılaştı."29 Sömürge döneminin ve Avrupa egemenliğinin devam ettiği 1920'lerde islâm dünyasının kendi içindeki o parçalanmışlığına rağmen, çoğu Batılı, islâm dünyasını hala yekpare bir bakış açısıyla değerlendirme eğilimini sürdürdü:

Şu en muzaffer olduğumuz anlarda Batı egemenliği bugüne kadar hiç olmadığı kadar tehlike altındadır. Yüzyıllar süren Batı fetihleriyle birlikte artık İslâm dünyasında çok güçlü bir '
değişim meydana gelmiştir. Giderek artan Batı hücumları artık "hantal" Doğu'yu harekete geçirdi. Sonunda İslâm kendi güçsüzlüğünü fark etti ve henüz yüzeye çıkmayan fakat derinliği olan bu bilinç Fas'tan Çine kadar peygamberin takipçilerini büyük bir heyecanla etkilemeye başladı.... Bugün İslâm muazzam bir güçle yeni bir İslâm dünyası şekillendirmektedir.30 Pan-Islâmizmin Batı için genel bir tehdit olduğundan ve medeniyetler arası bir çatışmanın, nefretle beslenen bir başkaldırının varlığından kuşku duyanların ise, meşhur oryantalist Leone Caetani'nin I. Dünya Savaşı üzerine sarf ettiği şu uyarıcı sözlere kulak vermesi gerekiyordu:

Bu sarsıntı İslâm ve Doğu medeniyetini temelinden vurdu. Çin'den Akdeniz'e tüm İslâm dünyası kaynıyor. Her yerde gizli anti-Avrupa ateşi yanmakta. Fas ve Cezayir'deki isyan ve ayaklanmalar, Trablusgarb'da hoşnutsuzluk, Mısır, Arabistan ve Libya'daki sözde milliyetçi kalkışmalar hep aynı derin duygunun, Doğu dünyasının Avrupa medeniyetine karşı isyanının farklı fenomenlerdir. İslâm dünyasındaki bu telaşın temel

29. Goodman, "The Green Curtain."

30. Rodinson, "The \Vestern Image and Western Studies of islam," Joseph Schacht ve C. E. Bosworth, bkz., The Legacy oj İslam (Oxford: Oxford U. Press, 1974), s. 67.

nedeni ise İtilaf Kuvvetleri'nin Osmanlı İmparatorluğu'nu zaptedeceği ve topraklarını paylaşacağı, Filistin'i de Yahudilere peşkeş çekeceği söylentisinin tüm dünyaya yayılmasıdır.31

Pan-Islâmizm ve küresel başkaldırı korkusu halen devam etmektedir. Iran Devrimi'nin hemen ardından Ayetullah Humeyni'nin yeni İslâm devrimleri yapılması yönündeki çağrısına sadece İslâm dünyasından değil, Batı'dan da kolayca inananlar çıktı. Fransa'da Raymond Aron "peygamberin fanatizminin neden olduğu ve Ayetullah Humeyni'nin yönlendirdiği insanların zorbalığıyla gerçekleşecek bir Islâmî devrim dalgası uyarısında" bulundu.32

1980'de ABD Devlet Bakanı Cyrus Vance, iran'daki Amerikan rehinelerini kurtarmak için yapılacak bir askerî operasyona karşı çıkanların nedenlerinin "Islâm-Batı savaşı korkusu olduğunu... Humeyni ve onun şehit olmaya hazır Şii takipçilerinin, islâm dünyasını Batı'ya karşı birleştireceği düşüncesiyle Amerikan askerî müdahalesini hoş karşılayabileceklerini" söylüyordu.33 On yıl sonra komünizmin çöküşüyle birlikte gerek Batı gerekse islâm ülkelerinin hükümetleri ve siyaset yorumcuları bu endişeleri hep dile getirdiler. Hindistanlı Müslüman yazar M. J. Akbar "Batı'nın bir sonraki çatışmasının kesinlikle İslâm dünyası ile olacağını, Kuzey Afrika'dan Pakistan'a İslâm ülkelerinde yeni bir dünya düzeni mücadelesinin başlayacağını" ilan etti.34 Mısır, Tunus, Cezayir, Türkiye ve Benazir Butto yönetimindeki Pakistan gibi bazı islâm ülkelerinin hükümetleri, kendilerinin islâm taraftarlarına yönelik keyfi baskıları nedeniyle Batı'nın anlayış ve yardımına sığınmak için sadece bölgesel değil, küresel

31. Lothrop Stoddard, The New World of islam (New York: Scribner's, 1921), s. 23-24.
32. Zikr. New York Times, 1 Haziran 1919, s. 9.
33. Raymond Aron, "L'Incendie," UExpress, 1 Aralık 1979, zikreden James Piscatori, islam in a World of Nation States (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s. 39.
34. Cyrus Vance, Hard Choices: Critical Years in American Foreign Policy (New York: Simon & Schuster, 1983), s. 408, 410, zikr: Piscatori, islam in a World of Nation States.

fundamentalist tehlikeden de söz eder oldular. Bunlar mevcut siyasal sistemi şiddet yoluyla devirmeyi benimseyenlerle, sistem içinde kalarak mevcut yönetici elite karşı çıkanları birbirlerinden sağlıklı bir şekilde ayıramamaktadır. Daha önce de belirttiğim gibi, Amerika'dan yardım almak için artık kendisini Ortadoğu'da komünizmin yayılışını engelleyen bir siper olarak takdim edemeyen İsrail, "siyasal İslâm" söylemiyle islâm'ı hem bölgesel hem de küresel bir tehdide dönüştürmüş ve böylece kendi konumunu daha da sağlamlaştırmıştır:

Bizim ölümcül Islâmî terörizme karşı olan mücadelemiz aynı zamanda uyuklayan dünyayı uyandırma amacını taşımaktadır... Tüm ülkeleri ve insanları dikkatlerini İslâmî fundamentalizmin doğasında var olan bu büyük tehlikeye yöneltmeye çağırıyoruz... Bu, dünya barışını tehdit eden gerçek ve ciddi bir tehlikedir... Biz fundamentalist İslâm tehlikesinin ateş hattında bulunuyoruz.35

Yine aynı şekilde, kendisini artık Komünizm'in yayılmasına karşı NATO'nun Güney kanadını koruyan tampon bir devlet olarak öne çıkaramayan Türkiye hükümeti, şimdilerde "devrimci islâm'a karşı tampon görevi üstlenir bir konumla kendisini takdim etmektedir."36 Eski başbakan Tansu Çiller Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne alınmaması halinde "dünyada bir çatışma yaşanacağı... Fundamentalizmin yeşerecek verimli alanlar bulacağı ve Türkiye'nin düşen son kale olacağı" uyarısında bulunuyordu.37

Washington Post gazetesinin köşe yazarlarından Charles Kraut-hammer "tarihin yeni bir güçle karşı karşıya olduğunu, islâm dünyasının siyasal anlamda uyandığını" yazıyordu.38 Bu, çok daha bela bir tehlikeydi, çünkü arkasında pan-Islâmizm vardı. Sade-

35. Huntington'dan aktarılan, "Clash of Civilizations," s. 32.
36. Parks, "Israel Sees Şelf Defending West Again."
37. John Darton, "Islamic Fundamentalism İs on the Rise in Turkey" International Herald Tribüne, 3 Mart 1995, s. 2.
38. Charles Krauthammer, "The New Crescent of Crisis: Global intifada," Washington Post, 16 Şubat 1990.

ce islâm ülkelerinin bulunduğu coğrafyayı değil, çevreyi de kuşatan, islâm'ı gayr-i Müslim topluluklarla çatıştıran "Küresel bir intifada" idi: Keşmir, Azerbaycan, Kosova, Lübnan ve Batı Şeria. Benzer bir görüş Hirsh Goodman tarafından da dile getirilmişti: "Mısır'da başlayan radikal, uzlaşmasız, militan islâm fundamentalizmi tehdidi yalnızca bu ülkeye has bir gelişme değildir.

Cezayir, Tunus, Ürdün, bazı Körfez ülkeleri, Türkiye, Malezya ve Endonezya farklı derecelerde de olsa aynı krizi yaşamaktadırlar. "39

Krauthammer'in sözleri yekpare/indirgemeci bir islâm dünyası tehdidi yaklaşımını yansıtmaktadır. Fundamentalizm "elinde Kuran'ı sallayan Humeynicilik" ile özdeşleştirilmektedir. Kraut-hammer Islâmî hareketin yayılması için dinî veya farklı siyasal ortamlardan kaynaklanan birçok neden bulunduğu fikrine katılmasına rağmen, bunların hepsinin arkasında "derin bir tarihsel dürtü olduğunu", bu "küresel intifada"nın politik ve coğrafi sebeplere dayandığını, bunun da "pan-lslâmizm" olarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir.40 Bu kavramların kullanılması, gerçeğe dayalı bir milletler arası Islâm birliğinden değil, hayalî bir birliktelikten söz edildiğini ortaya koymaktadır.

"Küresel intifada"dan söz etmek, dikkatlerin Filistin intifadasından uzaklaştırılmasını ve Filistin'deki problemin gerçek nedeninin gözden kaçırılmasını ve böylece intifadanın önemsiz hale getirilmesini sağlamaktadır. Küresel intifadadan söz etmek Filistin intifadasının Arap-Israil probleminden ziyade genel bir intifadanın uzantısı olduğu anlamını ima etmektedir, intifada ilk defa Müslüman veya Hıristiyan olsun bir Arap başkaldırısı olarak ortaya çıktı. İntifadanın temel nedeni, islâm veya Islâmî fundamentalizm değildi. Tamamen İsrail'in Batı Şeria ve Gazze'yi sürekli olarak işgalinden, özellikle de Filistinli gençlerin umutsuzluklarından kaynaklanan bir başkaldırı idi. Filistin yönetiminin problemi etkin bir şekilde çözemeyeceğinin anlaşılmasıyla birlikte Islâmî boyut devreye girdi, Hamas ve Islâmî Cihad örgütleri

39. Goodman, "Green Curtain."

40. Krauthammer, "New Crescent of Crisis."

güçlendi. (Barış Antlaşması'ndan sonra da bu durum devam etmektedir.) Dahası, "küresel intifada" kavramı oldukça farklı bağlamlarda gerçekleşen olayların yüzeysel olarak bir pencereden görülmesine, Keşmir'le Kosova, Azerbaycan'la Lübnan arasındaki temel farklılıkların gölgelenmesine neden olmaktadır. Krauthammer tuhaf bir şekilde Komünizmin çöküşünden sonra Doğu Avrupa, Balkanlar ve Kafkasya'da meydana gelen yönetim değişikliklerini ve siyasal hengâmeyi alkışlamakta ama İslâm dünyasındaki bağımsız yönetim taleplerini endişe ile karşılamaktadır. Krauthammer İslâm dünyasında 20. yüzyılda ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerini bir tehlike olarak görmektedir. Ona göre "20. yüzyılın ilk evresinde Fas'tan Pakistan'a kadar İslâm dünyasının kalbi olan bölgeler Avrupa emperyalizminden kurtulmuş ve sonuçta İran Devrimi'ne kadar giden süreç gerçekleşmiştir. İkinci evrede ise Islâmî uyanış giderek canlanmış ve Müslümanların kendi yönetim şekillerini oluşturma talepleri ortaya çıkmıştır,"41 Acaba özgürlük ve özerklik (veya bağımsızlık ve egemenliğe ulaşmak) için şiddete başvurma, din veya etnik milliyetçilik adına gerçekleştirilirse daha az geçerli ve daha tehlikeli midir? Özgürlüğe ulaşmak ve uluslararası toplumca onaylanmak için Batılı seküler bir duruş (liberal seküler milliyetçilik) sergilemek zorunlu mudur?

Pan-lslâmizm efsanesi • :'?':?.-.• •.•-..-.

Yekpare İslâm algısı hiçbir zaman Müslümanların tarihî gerçekleriyle doğrulanmayan bir Batı efsanesi olarak geri dönmüş durumdadır. Aslında Batılı yorumcular işlerine geldiği zaman Arapların ve diğer İslâm ülkelerinin istikrarsızlığından söz ederken, bu ülkelerin kendi aralarındaki problemleri ve ayrılıkları vurgulamaktan hiç de geri kalmamışlardır. ABD başkan yardımcılığı yapan senatör Albert Göre, Suriye-Irak ilişkileri üzerine konu-

41. Ibid.

şurken "Suriye'deki Baascıların Alevî, Irak'takilerin ise Sünnî olduğundan, bu ayrılığın da birbirlerinden nefret etmek ve birbirlerini öldürmek için yeterli bir neden oluşturduğundan" söz eder.42 Ama görüldüğü üzere İslâm, Araplar ve islâm dünyası, Batı'ya başkaldıran yekpare bir blok olarak sunulmaktadır. Her ne kadar Arap milliyetçiliği, İslâm idealleri ve islâm dünyasının kimlik profili bir birlik arz ediyor görünse de, tarih bize bunun tersinin gerçekleştiğini göstermektedir. En iyimser bakışla, bazı Müslümanlar, Iran Devrimi'nde olduğu

gibi ortak bir düşman karşısında geçici bir birlik duygusu yaşamış olabilirler. Ama bu duygu, tehlikenin geçmesi ve tekrar menfaatlerin devreye girmesiyle birlikte kaybolmaktadır. Arap milliyetçiliği, Arap sosyalizmi, Iran islâm Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve Sovyetlerin Afganistan'ı işgali uluslararası veya bölgesel anlamda istikrarlı bir birlik sağlamak için yeterli olmamıştır. Arap ülkelerinin (Irak ve Körfez ülkeleri) iran'a karşı oluşturdukları koalisyon bile Iran-Irak savaşından sonra dağılmıştır. James Piscatori'nin gözlemlediği gibi, "islâm ülkelerinden tek bir ses çıkacağını düşünmek, Müslümanlar arasındaki katı milliyetçi ayrılıklar ve milli çıkarlar olduğu gerçeğini gölgelemektedir."^ islâm dünyasının pan-Islâmcı bir politik birlik yerine birbirlerinden farklı hareket ettikleri, dış politikalarında da rahatlıkla gözlenmektedir. Uluslararası ilişkilerde ortak bir "Islâmî" yönelim teşebbüsü veya bazı hükümetlerin bu yöndeki çabaları çatışan milli çıkarlar veya öncelikler nedeniyle başarılı olmamıştır. Hepsi de bir "Islâmî" imaj ortaya koymalarına rağmen mesela liderlerden Kaddafi, Mısır devlet başkanı Sedat'ın ve Sudan devlet başkanı Numeyri'nin acımasız düşmanıydı. Humeyni'nin Islâmî İran'ı hep Suudi hanedanlığının Islâmî nedenlerle devrilmesi çağrısında bulundu ve aralarındaki çekişme Hac ibadeti esnasında patlak verecek kadar ilerlemişti. Islâmî olarak tanımlanan yö-

42. "Exit Lebanon," NewRepublk, 12 Kasım 1990.

43. Bu noktada bir görüş için bkz. Piscatori, hlam in a World of Nation States, s. 149.

netimlerin bile Batı ile ilişkileri birbirlerininkinden farklıdır. Libya ve İran'ın Batı'yla, özellikle de ABD ile ilişkileri hep çatışma arz ederken, ABD Suudi Arabistan, Mısır, Fas, Kuveyt, Pakistan ve Bahreyn'le çok güçlü ilişkiler geliştirmiştir, islâm Konferansı Teşkilatı her ne kadar bir birlik söylemine sahip olsa da, Filistin, Afganistan, Körfez Savaşı, Bosna ve diğer birçok konuda etkin bir ortak tavır ortaya koyamamıştır. Dış politikaları ideoloji veya din değil, milli çıkarlar ve bölgesel politikalar belirlemektedir.

Medeniyetler çatışması

Müslümanların Batı'ya karşı tavırlarının, başlangıçtaki takdir ve özentinin ardından, karşıtlık ve reddetmeye dönüşümü çoğunlukla belirgin bir medeniyetler çatışmasına indirgenmektedir:

Fundamentalist liderler kendi insanları için oluşturmak istedikleri hayat tarzına en büyük engel olarak Batı medeniyetini görmektedirler... Artık olayların ve politikaların yönetimleri de aştığı bir hareket ve ortamla karşı karşıyayız. Bu, medeniyetler çatışmasından başka bir şey değildir. Belki mantıksız ama bu kesinlikle bizim Yahudi-Hıristiyan mirasımıza, bugünkü seküler yapımıza ve bu değerlerimizin dünyaya yayılmasına karşı çok kadim bir mazisi olan düşmanlığın tarihî olarak ortaya çıkmasıdır.44

Gerçekleri örtbas etmek için klişeleşmiş ayrılıklar pekiştirilmektedir: islâm Batı'ya düşman, fundamentalizm moderniteye karşı, statik gelenek dinamik değişime karşı, eskiye dönme veya eskiyi koruma arzusu modern hayata adapte olmaya karşı. Tüm "fundamentalist liderler" toptancı bir mantıkla değerlendirilmekte, birçok islâm taraftarının modern, eğitimli, toplumda önemli mevkilerde olan ve demokratik süreçte yerlerini alan insanlar oldukları gerçeği gözden kaçırılmaktadır. Dahası, çekişmelerin nedenleri kolaycı bir yaklaşımla medeniyetler çatışmasına indirgenmektedir. Siyasal çıkarların, politikaların ve problem-

44. Lewis, "Roots of Müslim Rage," s. 56-60.

lerin öncelik taşıdığı gerçeği ya reddedilmekte ya da tarihe dayalı "bizler" ve "onlar" anlayışıyla gölgelenmektedir. Tarih bir kez daha İslâm'ın Batı'ya, "bizim Yahudi-Hıristiyan ve seküler Batımıza" karşı mücadeleye, bir küresel vizyon ve misyon çatışmasına itilmesine tanık olmaktadır. Bu yaklaşım ancak Saddam Hüseyin'in (veya ondan önce Ayetullah Humeyni'nin) Batı'nın kendisiyle olan çekişmesini Arap ve islâm dünyasının ezilmiş yığınlarına karşı Haçlı emperyalizmine indirgeme gayretleri kadar geçerli ve işe yarar bir yaklaşımdır.

Belirli politik ve sosyo-ekonomik problemlerin dile getirilmemesi aynı zamanda sorumluluk paylaşımını da engellemektedir. Batı, insanların öfke ve nefretlerince yönlendirilen duygusal ve "mantıksız" bir hücuma nasıl cevap verebilir? James Piscatori'nin işaret ettiği gibi,
Hıristiyan milliyetçilerini durdurmak isteyen Osmanlı da, ?? Batı'dan bağımsızlığını kazanmak isteyen Müslümanlar da Batı'nın gözünde fanatikti, çünkü her ikisi de emperyalist emellere karşı çıkmışlardı. Ama Müslümanların davranışları tersi bir söylemle standart şekilde açıklanır oldu: İslâm Batı'ya düşman, çünkü o fanatik.... Sonuçta Müslümanlar hep " birlikte hareket eden, duygusal ve bazen de mantıksız tek-? düze bir ırk olarak görülmeye başlandı."45
Bu kalıp yargı hala devam etmekte. Geçmişte birçok Batılı, "Müslüman fanatizmi" klişesine sığınarak Müslüman-Hıristiyan ilişkilerinin arka planındaki politik gerçekleri reddetti ve aslında nazik ve zengin bir dinî gelenek ve medeniyete sahip olan Müslümanlar artık bugün kin ve nefret kusmaya eğilimli bir topluluk olarak görülür oldular:
Fakat, derin duyguların harekete geçtiği karmaşa ve çatışma
anlarında başkalarına karşı daha önce gösterilen bu nezaket
?; ve ağırbaşlılık öfke ve nefret patlamalarına yol açabilir; hatta
:;
köklü ve medeni bir ülke yönetimine (İran gibi), muazzam
45. Piscatori, islam in a V/orld ofNation States, s. 38.

bir ruhanî ve ahlakî içeriği olan bir dinin sözcüsüne (Ayetullah Humeyni gibi) adam kaçırma veya suikast düzenlemeyi
benimsetebilir, bu eylemler için Peygamber'in hayatından onay ve örnekler bulma çabasına sürükleyebilir.46
İnançlı veya inançsız, Müslüman veya Yahudi, Hıristiyan veya Sih veya Hindu pek çok insan, varlıkları ya da çıkarları tehdit edildiği zaman çileden çıkar. Müslümanlar eylemlerini aklîleştirip meşrulaştıran tek insan topluluğu değildir. Normalde nazik ve müşfik olan çoğu "medeni" topluluk, kötüye karşı öfkeyi, düşmana ve onun kötü eylemlerine karşı nefreti, rehin almayı veya terörizmi normal bir tepki olarak görür. Dahası, papaların, kralların, papazların, devlet görevlilerinin ve askerlerin eylemlerini din adına, Tanrı ve ülke, kraliyet ve haç aşkına gerçekleştirdikleri Haçlı Seferleri ve Engizisyon devrinin, Avrupa emperyalizmi ve sömürgecilik döneminin izleri acaba henüz insanların zihinlerinden silinmiş midir?
Çoğu zaman İslâm ve İslâm dünyası ile ilgili haber ve yorumlar yekpare bir İslâm varsayımına, tüm Müslümanların aynı oldukları, aynı düşündükleri ve birlikte hareket ettikleri öngörüsüne dayanmaktadır. Yukarıda alıntıladığımız Humeyni'yi kastederek söylenmiş olan "muazzam bir ruhanî ve ahlakî içeriği olan bir dinin sözcüsü" ifadesi, İran ve Ayetullah Humeyni gözlüğünden bakılan yekpare bir İslâm dünyası imajını pekiştirmektedir. Ayetullah Humeyni sözcülerden birisiydi, İslâm'ın sözcüsü veya sesi değildi. Çünkü İslâm'ın bir papası yoktur. Müslümanlara ve islâm dünyasındaki olaylara Humeyni ve devrimci İran penceresinden bakmak Amerikalıların islâm ve Ortadoğu algılarını fazlaca etkiledi. Bu bakış şekli, islâm dünyasındaki farklılık ve ayrılıkların, çoğu İslâm ülkesinin ve Müslümanların Humeyni'nin liderliğine inanmadığı; İslâm devrimi ihracının pek başarılı olamadığı; ve Humeyni'nin Selman Rüştü konusundaki fikirlerine katılmayan pek çok Müslüman'ın bulunduğu gerçeğinin fark edilmemesine neden oldu. 46. Lewis, "Roots of Müslim Rage," s. 59.

Böylesi hayalî bir yekpare islâm algısı Sudan, Lübnan, Bosna ve Azerbaycan'daki anlaşmazlıkların "Islâm-Hıristiyan çatışması" şeklinde sadece dinî çerçeveden görülmesine neden olmaktadır. Her ne kadar bu bölgelerdeki topluluklar Hıristiyan ve Müslüman şeklinde genelde dinî belirlemelerle tanımlansa da, tıpkı Kuzey irlanda'da Katolik ve Protestan topluluklar arasındaki çatışmada olduğu gibi, yerel ihtilaflar ve sivil savaşlar dinden çok politik problemlerle (mesela

etnik milliyetçilik, özerklik ve bağımsızlık) ve sosyo-ekonomik sorunlarla ilişkilidir.

Çatışmanın ötesinde: Dinî uyanış ve sekülerden dönüş .. ; Geçmişte din ve kültürün rolü gereğince önemsenmedi. Bugün ise uluslararası ilişkilerdeki önemi bazılarınca abartılı bir şekilde öne çıkarılmakta ve bir medeniyetler çatışmasına neden olacağına inanılmaktadır. Bunun en net, en kışkırtıcı ve en etkin ifadesini Samuel E Huntington'ın "Medeniyetler Çatışması"nda bulabiliriz. Huntington Soğuk Savaş sonrasında "küresel politikaya medeniyetler savaşının hakim olacağını, medeniyetler arasındaki fay hatlarının gelecekte savaş hatları olacağını... Bir sonraki dünya savaşının (tabii eğer olursa) medeniyetler arasında gerçekleşeceğini" söylemektedir.47 Huntington'a göre modern döneme ülkeler ve ideolojiler (Soğuk Savaş döneminde süper güçler) arasındaki çatışmalar damgasını vurmuştur. Ulus devletler bu kimlikleriyle uluslararası politikada birinci dereceden rol oynama noktasında kimlik ve çatışmanın daha uzun süreli kaynağı olan medeniyetlere göre nisbeten yenidirler. Küçülen ve iç içe geçen dünyada ulus devletin bir kimlik kaynağı olma özelliği daha zayıftır; giderek daha az seküler hale gelen ve "köklere dönüş olgusu"nun fazlaca önemsenir olduğu bir dünyada medeniyetler arasındaki temel farklılıklar daha da belirgin hale gelmiştir.48 Huntington'a göre bütün bunlar Batı'nın hakim olduğu bir dönem-

47. Huntington, "Clash of Civilizations?", s. 22, 39.
48. Ibid., s. 26. ?

den Batılı olmayan medeniyetlerin önemli uluslararası oyuncular olarak ortaya çıktığı bir döneme geçişin gerçekleştiği bir zamanda olmaktadır: "Artık Batılı olmayan medeniyetler Batı sömürgeciliğinin hedefi olan ve tarihin bir nesnesi olarak değil, Batı gibi tarihi belirleyen bir özne olarak yerlerini alacaklardır. "49 Huntington'a göre medeniyet bir "kültürel varlıktır... hem dil, tarih, din, gelenekler, kurumlar gibi ortak nesnel unsurlarca, hem de insanların öznel özdeşleşmeleriyle belirlenen en yüksek kültürel birikimdir... Medeniyeti birden fazla ülke de oluşturabilir, bir ülke de."50 Büyük medeniyetler arasında Batı, İslâm, Latin Amerika, Çin ve Japonya sayılabilir. Huntington, modası geçmiş bir yekpare medeniyet fikrini kabul etmektedir. Gerçekte ülkeler gibi medeniyetler de basit genellemelere uymayacak şekilde farklı ve birbirine aykırı inançları, değerleri ve güçleri kapsayan karmaşık bir yapıya sahiptirler. Dolayısıyla, Huntington'ın farklı Müslüman ülke ve topluluklardan öte, tek bir Müslüman topluluk içinde bile var olan çeşitlilikleri, çatışmaları, politik ve kültürel farklılıkları dile getirmemesi ciddi bir hatadır. Aynı şey Çin medeniyeti için de geçerlidir. Dahası, Batı, Latin Amerika veya islâm dünyasında dil, din veya geleneklerde bazı ortak unsurlar olsa da bunların tarihleri ve politikaları, milli kimlikleri ve çıkarları, mevcut siyasal ve ekonomik faktörler bu ortaklığı bozmaktadır. Almanya'nın Avrupa'nın çoğuyla ve Amerika'yla karşı karşıya geldiği I. ve II. Dünya Savaşları, Batı medeniyetinin ne kadar kırılgan olduğunun iyi bir kanıtıdır. Iran-Irak savaşı veya 1991'deki Körfez Savaşı konusunda islâm ülkeleri arasındaki görüş ayrılıkları, özellikle de Suudi Arabistan, Iran ve Libya gibi kendilerine mahsus "Islâmî" devletleri olan Müslüman ülkeler ve de Islâmî hareketler arasındaki anlaşmazlıklar Huntington'ın ileri sürdüğü yekpare bir İslâm medeniyeti tehdidini yalanlamaktadır; aynı şey Konfüçyüs medeniyeti için de geçerlidir.

49. Ibid., s. 23.
50. Ibid., s. 24.

Yekpare bir medeniyet fikrine inanmak, neticede bazı medeniyetlerin birbirlerine tamamen zıt oldukları (mesela Batı, islâm ve Konfüçyüs medeniyetine karşıdır) kanaatini doğurur. Tabii bu kanaat de medeniyetlerin çatışmasını öngörür. Hayrettir ki, diğer birçokları gibi Huntington, Batı medeniyetine karşı islâm fundamentalizmini değil, bizzat islâm'ın kendisini tehdit olarak görür: "Batı için esas problem islâm fundamentalizmi değil, islâm'dır, islâm, mensupları

kendi kültürlerinin üstünlüğüne inanan ama bugünkü aşağı konumundan da tedirgin olan farklı bir medeniyettir."51 Burada yine "Islâm"dan çok, "Müslüman" veya İslâm medeniyeti" kavramını kullanmak daha uygun olmalıdır. Çünkü islâm, Müslümanların veya islâm medeniyetinin tek bileşeni değil, bileşenlerden birisidir; daha doğrudan olarak dini tanımlamaktadır. Huntington Batı medeniyetini de islâm'ın üzerine yerleştirmekte ve bu medeniyeti islâm'la çatışması gereken bir konumda görmektedir: "islâm için problem CIA veya ABD Savunma Bakanlığı, değil Batı medeniyetidir. Çünkü Batı medeniyetinin mensupları da kendi kültürlerinin evrenselliğine ve üstünlüğüne ve de onun tüm dünyaya yayılması gerektiğine inanmaktadır. İşte İslâm'la Batı arasındaki çatışmayı körükleyen temel içerikler bunlardır."52 Böylece Huntington kendisinin tanımladığı gibi bir dünya görüşüne sahip olan yekpare bir Batı veya Batı medeniyeti olduğunu varsaymaktadır. Ama mesela birçok Avrupa ülkesi gibi Fransa kendi kültürüne Arap veya Amerikan kültürünün nüfuz etmesine engel olmak istemektedir.

Eskiden uluslar arası ilişkilerde din ve kültür fazla önemsenmezdi. Ama bu defa Huntington da kültürel toplumsallaştırmanın ekonomik, politik ve de ulusal sınırları aşan gücüne fazlaca vurguda bulundu. Din ve ırk her zaman birçok kimse için, özellikle de modern olmayan elit için başta gelen özdeşleşme unsuru olmuşlardır. Seküler varsayımlar, özellikle de Huntington ve di-

51. Huntington, The Clash of Civilizaüons and the Remaking of World Order (New York: Simon & Schuster, 1997). s. 217,

52. Ibid., s. 218.

ğer bazılarının 1960'larda formüle ettiği modernleşme veya ilerleme teorisi, bu unsurları görmezlikten gelmişlerdi; ama Huntington şimdi tam tersine, kültürel farklılıklara çok fazla vurgu yapmaktadır. Bu eğilim, medeniyetleri ayıran aralıkları veya "fay hatlarını abartan ve gerçeği saptıran bir görüş ortaya koymaktadır. Sonuçta ise uluslararası ekonomik ve politik tehditler tasarlayan bir tutum ortaya çıkmaktadır: "Medeniyetler arasındaki Fay Hatları, Soğuk Savaş'daki politik ve ideolojik sınırların yerini almakta, krizlerin ve kan dökmelerin ateş hattı olmaktadır. "53

Huntington Batı'nın çıkarlarına, değerlerine ve gücüne karşı ortaya çıkan bir Konfüçyüs-Islâm bağlantısından söz ederek "yakın gelecekteki temel çatışmanın Batı ile bazı Islâm-Konfüçyüs ülkeleri arasında gerçekleşeceği" sonucuna varır.54 Bu görüş, kültürel çatışmayı ırkçı bir yaklaşımla değerlendirme hatasına düşme riskini de beraberinde getirmektedir. Huntington İslâm'ı Batı'nın tarihî düşmanı şeklinde tanımlar, "Batı ve islâm medeniyetlerinin fay hatları boyunca meydana gelen çatışmanın 1300 yıldır devam ettiğini"55 ve islâm'ın ideolojik olarak Batı'ya düşman olduğunu, "Batı'nın ferdiyetçilik, liberalizm, hukuk düzeni, insan hakları, eşitlik, özgürlük, hukukun üstünlüğü, demokrasi, serbest pazar, din ve devletin ayrılması gibi değerlerinin islâm kültüründe ve diğer kültürlerde çok az karşılık bulduğunu" belirtir.56 Huntington Afrika'dan Orta Asya'ya "hilal şeklindeki ülkeler bloğuna" ve de Müslümanların Balkanlarda Ortodoks Sırplarla, Hindistan'da Hindularla, israil'de Yahudilerle, Filipinlerde Katoliklerle çatışma halinde olmasına bakarak "İslâm'ın sınırlarının kanlı olduğu" sonucuna varır.57 Huntington daha sonra yazdığı The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order isimli kitabında, bu makalesindeki tezleri genişletti, bazı değişik-

53. Huntington, "Clash of Civilizations?" ?

54. Ibid., s. 45-48. :; / •

' ? . ;--?.,

55. Ibid., s. 31.

56. Ibid., s. 40.

57. Ibid., s. 34-35. s. 254. Bölümün (Islam's Bloody Borders) ve ibarenin adı, "Islam's borders are bloody and so are its innards" s. 258.

likler ve düzeltmeler yaptı. Ne var ki, kitabın bir bölümüne "İslâm'ın Kanlı Sınırları" başlığını koydu ve "İslâm'ın sınırları gibi, içi de kanlı"58 ifadesini kullanarak kışkırtıcı ve yanlış bir söylem ortaya koymuş oldu.

Halbuki, islâm kelimesini kullanmadan "Müslümanların sınırları kanlı" veya "Müslüman dünyadaki ülkelerin sınırları kanlı" ifadesini kullanabilirdi. Huntington'ın bu ifade şekli, Müslümanların eylemlerine değil, açıkça islâm din'ine kan atfetmektedir. Dahası, meşru olan ve olmayan güç kullanımı arasında hiçbir ayırım yapmamaktadır. Acaba israil'in Batı Şeria, Gazze ve Lübnan'da uyguladığı politikalar "Yahudiliğin sınırları kanlı" şeklinde ifade edilebilir mi? Ya da aynı ifade Sri Lanka'da Budizm, Hindistan'da Hinduizm hakkında söylenebilir mi?

Huntington din ve ırk özdeşleşmesinin biz ve onlar şeklinde bir anlayışı beslediğini söylemekte haklıdır. Ama maalesef kendisi de medeniyetleri çok farklı ve neredeyse birbirine tamamen zıt (Konfüçyüs, islâm ve Batı) varsayarak bu din ve ırk özdeşleştirilmesi problemini entelektüel meşruiyet sağlayarak körüklemektedir. Dünyayı çift kutuplu kavramlarla değerlendirme eğilimi kimlik edinmede, kendini tanımlamada, sosyal ilişkilerde ve uluslararası platformda mevcut farklılıklardan yararlanmayı hedefleyen bir insanî özelliktir: Falanca aile veya köye karşı filanca aile veya köye mensubum; dinî olan şeylere karşı sekülerim; inanan inanmayana karşı; kapitalist komüniste karşı; Birinci Dünya Üçüncü Dünya'ya karşı. Bu tutum, eğitim sistemimizde diğer dinî gelenek ve kültürleri görmezlikten gelen veya onları garip, tuhaf, yabancı, değersiz ve geçmişe ait gören eski bir eğilimle beslenmektedir. Sonuçta gerek cahil gerekse eğitimli insanlar nedenleri farklı olsa da başka gelenek ve kültürleri görmemezlikten gelmekte, diğerlerini "biz" ve "onlar" bağlamında değerlendirmeye, ülkelerinin, dinlerinin veya medeniyetlerinin mükemmelliklerini onların kusurlarıyla kıyaslamaya daha yatkın hale gelmektedirler. Dahası, Huntington'ın haklı olarak belirttiği gibi,

58. Huntington, Clash of Civilizations and the Remaking ojWorld Order, s. 258.

"çatışan bir medeniyetler dünyası, kaçınılmaz olarak bir çifte standartlar dünyasıdır: Soydaş/dindaş ülkelere uygulanan standartlarla diğerlerine uygulanan standartlar farklıdır."59

Giderek küreselleşen, birbirine bağımlı hale gelen, politik ve dinî faktörlerin geçmişe göre daha fazla etkinleştiği dünyamız, artık sadece çekişen çıkarlarımızı değil, aynı zamanda ortak çıkarlarımızı da dikkâte almak durumundadır. Amerika'nın Japonya veya Suudi Arabistan'a karşı politikası, ortak bir kültür, din veya medeniyet esasına değil, ulusal veya toplumsal çıkarlar esasına dayalı bir politikadır. Yahudilik ve Hıristiyanlığın çoğulculukla uzlaşacak şekilde değişim göstermeleri hem tarihsel tecrübeye hem de böyle bir değişim ihtiyacına dayanmaktadır, işbirliği, ortak bir dinî ve etnik arka plandan kaynaklanabilir ama zaman zaman da ulusal ve stratejik çıkarlar doğrultusunda gerçekleşir. Medeniyetler çatışması söylemi, saldırı ve savaşa meşruiyet kazandıran açık bir çağrı olsa da, gelecekteki küresel tehditler ve savaşlar "medeniyetler"in çatışmasından çok, ekonomik ve diğer çıkarlardan kaynaklanacaktır.

Huntington'ın medeniyetlere ilgisi ve onlara yaklaşımı, tarihi çatışmalardan ibaret gören bir bakış açısıyla şartlandırılmış ve bu çatışmalara bakarak da inanç ve değerlerdeki farklılıkların gelecekteki çatışmaların kaynağı olacağı düşünülmüştür. Ama bu, gerçeğin sadece bir yönüdür. Mesela Yahudilik, Hıristiyanlık ve islâm arasında doktrin, hukuk, kurumlar ve değerler açısından belirgin farklılıklar olmasına rağmen, birçok da benzerlik vardır. Hepsi de kendilerinin İbrahim'in oğulları olduğuna, tek tanrıya, peygamberliğe ve vahye inanan, ahlakî sorumluluk ve mesuliyet üslenen insanlar olarak görür. Bu ortak bakış açısı son yıllarda Yahudi-Hıristiyan geleneği kavramıyla onaylanmış, hatta bazılarınca artık Yahudi-Hıristiyan-Islâm geleneği şeklinde ifade edilir olmuştur. Her ne kadar tarihte önemli çatışmalar olmuşsa da, bunlar olayın tamamını açıklamamaktadır; olumlu ilişkiler ve etkileşimler mey-

59. Huntington, "Clash of Civilizations," s. 36.

dana gelmiştir, islâm medeniyeti kendisine sağladığı birçok kaynak dolayısıyla "Batı"ya minnettar kalmış, Batı'dan tercüme yoluyla ödünç aldığı bilgiler eşliğinde Batı'nın Karanlık Çağlar'a düştüğü bir dönemde felsefeye, bilim ve teknolojiye önemli katkılarda bulunan yüksek bir medeniyet geliştirmiştir. Daha sonra Batı, islâm medeniyetinin yenilediği, kendi Rönesansına temel oluşturacak bu felsefî ve bilimsel mirası yine tercüme yoluyla geri almıştır. Modern dönemde ise Müslümanlar modern bilim ve teknolojinin kazanmalarını çok rahat bir şekilde kendilerine mâl etmişlerdir. Müslümanlar birçok bakımdan, yeniden tetkik etme, yeniden düzenleme ve yeniden güçlenme sürecinden geçmektedirler. Bu süreç, tıpkı Batı'nın Reformlar döneminde olduğu gibi, sadece entelektüel ve dinî bir tartışma değil, aynı zamanda dinî ve politik bir rahatsızlık, şiddet ve değişim içermektedir.

Medeniyetler çatışması konusu, birbirinden çok farklı olayları içeren ve değişik bağlamda gündeme getirilen bir konudur. Bunlardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Batı'daki yoğun Müslüman nüfusun oluşturduğu tehdit; bu Müslüman nüfusun asimilasyon problemi ve onlardan gelen radikal eylemler (mesela Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması); Selman Rüştü olayıyla gündeme gelen ifade özgürlüğüne karşı Ayetullah Humeyni'nin ölüm fetvası; Saddam Hüseyin'in İslâm dünyası ile Batı arasındaki tarihî medeniyet çatışmasının yeni bir evresi olarak görülen Körfez Savaşı'nın çıkmasına neden olan eylemi; islâm'ın demokrasi ve modernite ile uyuşmayacağı şeklindeki iddia.

Batı'da İslâm

. Bin yıldır insanlığın kaderini belirleyecek mücadele Hıristiyanlıkla İslâm arasında geçti; 21. yüzyılda da aynı şey gerçekleşebilir. Çünkü bir taraftan Şiiler bizi küçük düşürmekte, bir taraftan da dindaşları Batı ülkelerine yayılmaktadır.60

60. Patrick Buchanan, "Rising islam May Overwhelm the West," New Hampshire Sunday News, 20 Ağustos 1989.

Politik ve demografik (nüfus yoğunluğu) boyutlar arasında kurulan bağ, Islâmî tehdidin bazılarınca daha yoğun hissedilmesine neden olmaktadır. Bunun içindir ki, yukarıda sözlerini alıntıladığımız Patrick Buchanan "Rising islam May Overwhelm the West" (Yükselen İslâm Batı'yı Kaplayabilir) başlıklı yazısında "Batı bizden nefret eden Şii radikallerle rehine pazarlığı yaparken, onların dindaşları Batı ülkelerini dolduruyor" diyebilmektedir. Avrupa, Sovyetler Birliği ve Amerika'daki Müslümanların "sayıları artarken" Müslüman tehdidi küresel hale gelmektedir.61 Sovyetler Birliği dağılırken bile Charles Krauthammer gibi gözlemciler küresel bir Islâmî ayaklanmadan söz etmekteydiler.62 İngiltere'de ise Charles Moore nüfus konusuna dikkat çektiği yazısında "yeterli sayıda çocuk yapmama inadımızdan dolayı Batı Avrupa medeniyeti yok olacak, göçmenler kazanacak ve Gib-bon'ın çok iyi tahmin ettiği gibi Oxford'un okullarında Kuran öğretilecek" demekteydi.63

Geçmişte gözlemcilerin, çatışma ve karşılaşmaların özel nedenlerini dile getirmek yerine Araplar, Türkler veya Müslümanlar şeklindeki polemik ve klişelere müracaat etmeleri gibi, bugün de yeni bir efsane oluşturulmaktadır, islâm ve Batı arasında çok yakında gerçekleşeceği düşünülen çatışma, tarihî Müslüman kavgacılığı ve saldırganlığının devamı olarak takdim edilmekte ve bu defa sadece küresel bir tehdit olarak değil, Batı'da Müslüman nüfusun artması nedeniyle, potansiyel bir iç tehdit şeklinde değerlendirilmektedir. Hıristiyan Batı'nın bilinçaltındaki Batı'yı istila etmeye çalışan Müslüman ordular imajı, günümüzdeki politik ve demografik durumla ilişkilendirilerek tekrar canlandırılmaktadır. "İlk İslâm ilerlemesini durdurarak hilâlin Hıristiyan Avrupa'yı ele geçirmesini engelleyen" Charles Martel'in, Kudüs'ü kurtarmaya çalışan Haçlıların ve Viyana'da güç bela yenilen Is-

61. Ibid.
62. Krauthammer, "New Crescent of Crisis."
???••.;?
63. Charles Moore, "Time for a More Liberal and 'Racisf Immigration Policy," The Spectator, 19 Ekim 1991.
? •' "'-'

lâm [Osmanlı] ordularının imajları ile günümüzdeki olaylar ve İslâm'ın Avrupa-Amerika'daki yükselişi arasında bağlantı kurulmaktadır: "Bazı Avrupa ülkeleri bu yükselişten açıkça korkmaktadır. İslâm fundamentalizminin Avrupa'nın eşiğinde, Cezayir ve Türkiye'de güçlenmesiyle bunun Batı Avrupa'daki Müslümanlar arasında da yayılacağından endişe duymaktadırlar." Bosna ve Kosova'daki Sırp liderler hep tarih üzerinde durdular; Müslümanlara karşı gerçekleştirdikleri soykırımı, sanki radikal İslâm fundamentalizminin yükselişini durduran ve Avrupa'nın ortasında bir islâm devletinin kurulmasını engelleyen bir mücadele olarak sundular. Halen 4 milyon dolayında Müslüman nüfusa sahip olan ve bunları patlamaya hazır potansiyel fundamentalist bir tehdit olarak gören Fransa, Cezayir'deki çatışmanın göçmen akınına neden olacağı endişesiyle tedbirler aldı. Bazıları, radikalizmle birleşen nüfus artışının hem Doğu'yu hem de Batı'yı istila tehdidi içerdiği uyarısında bulundular: "Şüphesiz İslâm, Afrika, Asya ve Ortadoğu'da yükseliyor Batı'da ise dindar Müslümanlar çocuk yaparken, bizim seküler toplumumuz aile Planlaması fikrine saplanmış ve prezervatifi de kral yapmıştır."64

Batı'da gelişen olaylar çok yakında bir nüfus tehdidi olacağı görüşünü pekiştirmektedir. Avrupa daha önceki yıllarda aldığı işçilere ek olarak yeni bir göçmen dalgası yaşadı ve Romanya, Arnavutluk, Kuzey Afrika ve Türkiye'den gelen yerleşik işçilerin varlığı, patlamaya hazır politik bir mesele haline geldi. Müslümanların etkileri ve asimilasyonları, özellikle ingiltere, Fransa ve Almanya gibi ülkelerde tartışılır oldu. Daha önceki yıllarda Ortadoğu, Asya ve Afrika'dan gelerek Avrupa'ya yerleşen Müslüman topluluklar, mesela ingiltere'de Bradford, Fransa'da Marsilya şehirlerinin yerel politikalarında, haklarını gerek ulusal gerekse yerel düzlemde savunarak, ağırlıklı unsur haline geldiler. Şimdi bu toplulukların çok fazla nüfus artışı gösterdiği ve yeni göç dalgalarıyla güçlendiği düşünülmektedir. Bu önemli sayıdaki Müslüman azınlık nüfus, Avrupa toplumlarının, mesela islâm'ın ikinci

64. Buchanan, "Rising islam."

büyük din olduğu Fransa'nın, üçüncü büyük din olduğu İngiltere'nin sosyal yapısına yükler getirmektedir. Batı Avrupa'daki anti-Arap/Müslüman hissi, giderek yaygınlaşan islâm korkusu ve yabancı düşmanlığı olgularının birleşiminden de kaynaklanmaktadır. Müslüman topluluklarla yerli gruplar, sürekli gerçekleşen göç, vatandaşlık ve Müslümanların inanç ve ibadetlerinin gerçekleştirilmesi konularında çatışmaktadır.

İngiltere'de Selman Rüştü olayından yerel politikalara ve eğitim problemine kadar birçok tartışma gündeme geldi. Müslümanlar tıpkı Katolik ve Yahudi okullarında olduğu gibi kendi okullarının devlet desteğinden yararlanabilmesini talep ettiler. Bu olaylar bu ülkedeki Müslümanların politikaya dahil olmalarına katkıda bulundu, ayrıca da Müslümanların aynı olay karşısında farklı tepkiler gösterebileceğini kanıtlamış oldu. Her ne kadar bazı Müslümanlar İngiltere Müslüman Parlamentosu (Müslim. Parli-ament of Great Britain) isimli bir organizasyon kurmuş olsalar da bu konuda önemli ayrılıklar sergilemektedirler. Bazıları böyle bir organizasyon oluşumunun bir Batı oyunu (yani parlamentoculuk) oynamak olduğunu ileri sürerken, bazıları da bunun bir ayrılıkçılık anlamı taşıdığını düşündüler.65 Yine aynı şekilde bazı Müslüman liderler ayrılıkçı bir düşüncenin kabul edilemeyeceğini beyan ettiler: "Birçok Müslüman, İngiltere Müslüman Parlamentosu'nun kurucusu Dr. Kelim Sıddikî'nin dile getirdiği Müslümanlara yönelik ırkçı uygulamalar ve Müslümanların işsizlik oranının yüksek olması gibi şikayetler konusunda onunla hemfikirdirler. Ama ayrılıkçı bir düşünce, Müslümanların kabul etmeyecekleri bir şeydir. Müslümanların asıl problemi, İngiliz toplumunun ana yörüngesine dahil olmakta çektikleri güçlüklerdir."66 İngiliz gazeteleri (The Times, Daily Telegraph, Thı Spectator) bu derin korkuları ve önyargıları sayfalarına yansıttılar. Bir savunma

65. Tariq Azim-Khan, lslamî Forum'un bir üyesi, The Independent'da aktarıldığı kadarıyla, 29 Ekim 1991.

66. Hesham El-Essawy, Dinî Hoşgörünün İlerlemesi için Kurulan tslamî Ör-güt'ün başkam, The Independent'ds aktarıldığı kadarıyla.

muhabiri olan Clare Hollingsworth "Müslüman fundamentalistlerin terörü kullanarak çok hızlı bir şekilde dünya barış ve güvenliğinin birinci tehdidi haline geldiklerini; ulusal ve yerel kargaşalara neden olduklarını; bu tehdidin 1930'lardaki Nazizm-faşizm ve daha sonra 1950'lerdeki komünizm tehdidine benzediğini" yazıyordu.67 Oklahoma'daki bomba olayının hemen ardından Bernard Levin The Times gazetesinde şu uyarıda bulunuyordu: "Oklahoma'da bombayı kim patlattı henüz bilmiyoruz ama biliyoruz ki onlar kelimenin tam anlamıyla fanatikler. Bizim aksimize onlar bu ölümlerden hiç rahatsız olmayan tipler; aslında onlar bu ölümlerden zevk almaktalar, çünkü çok daha iyi bir yere gittiklerine inanıyorlar. Acaba bundan yarım yüzyıl, belki de daha az bir süre sonra savaşlar olacağını ve Müslümanların kazanacağını düşünebiliyor musunuz? Tabii o zaman Oklahoma şehrinin ismi de Hartum (Sudan'ın başkenti) olacak ve bu şehri başka bir isimle ananın başına kimbilir neler gelecek?"68 Prens Charles, İslâm ile Batı arasında köprü kurulması çağrısında bulunan bir konuşma yapınca Daily Telegraph gazetesi "Prens Charles Yanılıyor - islâm Batı'yı Pekala Tehdit Ediyor" başlığıyla Prens Charles'a cevap vermişti.69 Runnymede isimli komisyon tarafından gerçekleştirilen Islamaphobia: A Challenge For Us Ali (islâm Korkusu: Hepimiz için Bir Tehdit) başlıklı geniş çaplı bir araştırmaya göre islâm korkusu genellikle eğitimli kesimde yaygındı ama onlar "sekülerizmin, liberalizmin ve hoşgörünün yandaşlarıydılar. Hem ırkçılığa, hem de islâm'a ve Müslümanlara karşı mücadelenin ön saflarındaydılar. Fırsat eşitliğinden yanaydılar ama bu toplumun, Müslümanları fırsat eşitliğinden yararlandırmadığı gerçeğini görmezlikten gelmekteydiler."70 Benzer tutumları akademik çevrede de bulmak mümkündü: "Üniversiteler oryantalizmin ve Islâmafobinin (islâm korkusu) sadece kalesi değil, aynı zamanda akşam sohbetlerinin konusunu, siyasî partile-

67. Claire Hollingsworth, International Herald Tribüne, 9 Kasım 1993.
68. Bernard Levin, The Times, 21 Nisan 1995.
69. Patrick Sookhedo, "Prince Charles Is Wrong."
70. Islamaphobia: A Challenge for Us Ali (London: Runnymede Trust, 1997), s. 10.

rin söylemlerini, gazetecileri, sanatı, popüler kültürü, işyerlerinde ve sokakta konuşulanları yönlendirecek bilgilerin yetiştirildiği bir seradır."71 Bu araştırma komisyonunun ortaya koyduğu sonuç gibi "bazen yaygaralı, bazen de gizli bir şekilde var olan Islâmafobi söylemi, tıpkı yüzyılın başında anti-semitik (Yahudi karşıtı) söylemin haklı görüldüğü gibi ingiltere'de günlük hayatın bir parçası haline geldi."72

Almanya ve Fransa'da da benzer klişe ve korkular hüküm sürdü. Yugoslavya dağıldığı zaman Der Spiegel, Müslüman dünyadan destek alabilecek bir kutsal savaş uyarısında bulunuyordu: "Çok yakında Avrupa'nın eşiğinde fanatik-teokratik bir devlet kurulabilir."73 Haberin devamında Alman okuyucular yine uyarılıyordu: "İslâm'ın beşiği ve kültürel merkezi olan özellikle Ortadoğu'da sakallı aşırı tipler 'Kutsal Savaş' ve şehitlik adına, fanatik, hoşgörüsüz ve kadınları baskı altında tutan bir militan islâm imajı oluşturmaktadırlar."74 Fransa'da ise Müslümanlar anti-modern ve saldırgan olarak tanımlanıyor ve bu karakterlerinin "kökünde de dinlerinin olduğu ilan ediliyordu: Savaşçı, fethe susamış ve kâfirlerden nefret eden bir din."75 Bütün bu tanımlamalarda çoğu zaman islâm'la fundamentalizm arasında veya şiddete dayalı olan ve olmayan fundamentalizm arasında pek bir ayırım yapılmadı. Bir araştırmaya göre "Fransız halkının dörtte üçü islâm'ı en iyi tanımlayan kavram olarak 'fanatik' kelimesini tercih etmişti."76 Yine ingiltere gibi bu ülkede de Islâmafobi nüfus artışı ve göçmen konularıyla birlikte değerlendirildi. Yabancıların ülkeden çıkarılması gibi konular Müslüman kız öğrencilerin okulda başörtü takmalarının yasaklanması konusuyla birlikte dile getirildi. Başörtüsü konusu "Fransız toplumu ile Müslüman

71. Ibid.

72. Ibid.
73. Tlıe Next Threat: Western Perceptions of islam'dan der. Jochen Heppler ve And-rea Lueg (London: Pluto Press, 1955), s. 9.
74. Ibid., s.
13. . ? ; ?
75. Ibid., s. 9.
•••???
76. Ibid., s. 16.
? .-. ; >•?

azınlık arasında oluşan uçurumun ne denli büyüdüğünü gösteren bir örnektir. Charles Martel'in Avrupa'yı fethe gelen Müslümanları durdurduğu Poitiers şehrinde neredeyse 13 asır sonra tekrar başlatılan bu yeni savaş, Avrupa'da islâm'dan duyulan kuşkunun, hatta ona karşı sergilenen düşmanlığın boyutlarını ortaya koymaktadır."77 Gerek Fransa, gerekse diğer ülkelerdeki politik kışkırtıcılar aynı kültürel korkuyu, yabancı kültür nüfuzunu ve kimlik kaybını dile getirmektedirler: "Şimdi Avrupalılar birçok şeyden korkmaktadır.... Kültürümüzün Amerikanlaşması, sola kayış, kimlik kaybı ve yabancı şeylere yönelik çirkin popülist rağbet. "78
Batı Avrupalılar kendilerini çoğunlukla dinî-kültürel, ekonomik ve politik boyutlarla ifade ederler. Geçmişte diğer "yeni Avrupalıların asimilasyonu gerçekleşmişken, bugün birçok kimse yeni göçmenlerin, özellikle de hem milliyet hem de dinî-kültürel bakımdan yabancı olan Müslümanların özümsenmesini ihtimal dahilinde dahi düşünmemektedir: "Bizim daha önceki göçmenlerimiz Avrupalı idiler ama bu kez değil. Okullarımızda başörtüsü vb. takmaya devam eden Arap kızlar Fransız değil ve olmak da istemiyorlar... Avrupa'nın geçmişi beyaz ve Yahudi-Hıristiyan idi. Ama geleceği değil. Artık eski yapımızın ve kurumlarımızın bu baskıyı taşıyabileceğinden şüphe duyuyorum."79
Bazı gözlemciler ise bu tartışmanın içerdiği potansiyel tehlikenin farkındadırlar: "Avrupa soğuk savaştan başarıyla çıktı, ama şimdi mesela beyaz, zengin ve Hıristiyan bir 'Avrupa Kalesi'nin, geneli yoksul durumda olan islâm dünyasıyla karşı karşıya getirildiği yeni bir bölünme, yeni bir çatışma oluşturulmaktadır. Bu durum terörizme ve 40 yıl daha sürebilecek küçüklü büyüklü çatışmalara neden olabilir. "80
77. Kamm, "Clash of Cultures."
78. Dominque Moisi, Fransa Ulkuslararası Dinler Enstitüsü'nden Judith Mil-ler'den "Strangers al the Gate: Europe's Immigration Crisis," New York Times Magazine, 15 Eylül 1991, s. 86.
79. Ibid., s. 80.
80. Ibid., s. 86.

Fransız İçişleri Bakanlığı yetkilileri fundamentalizmi bir iç tehdit şeklinde değerlendirerek Cezayirli İslamcılara silah sağladığından şüphe edilen islamcı militanları tutukladılar. Fransa'da-ki Müslümanların durumunu gösteren daha karmaşık bir olay 1994-95'de büyük bir caminin açıldığı Lyon kentinde yaşandı. Bu açılış bazıları için korku, bazıları için de geleceğe yönelik bir ümit taşımaktaydı. Başlangıçta camiye fanatiklerin beslenme kaynağı olacağı gerekçesiyle karşı çıkıldı. Bu tavır özellikle "Islâmi kolonileşme tehlikesine karşı aktif direniş" çağrısında bulunan National Front (Milli Cephe) tarafından gösterildi.81 Ama açılışından kısa bir süre sonra cami tahminlerin aksine bir barış ve uzlaşma sembolü oldu. Caminin Cezayir doğumlu baş imamı şu açıklamayı yapıyordu: "Camiye yönelik protestolar kısa sürede tamamen sona erdi, çünkü biz Fransız Islâmı'nın ılımlı ve birleştirici bir güç olabileceğini gösterdik... İran, Cezayir, teröristler... Bütün bunlar birleştirilerek İslâm'ın şiddet ve fanatiklik anlamına geldiği şeklinde basit ve cahilce bir görüş ortaya konmaktadır. Korkarım ki, insanları bu konuda bilgilendirmemiz için çok uzun bir eğitim süreci bizi beklemektedir."82
Yine aynı şekilde seçkin bir Alman aydın şunları ifade ediyordu: "Beni İslâm fundamentalizmi veya iltica etmek isteyenlerin sayılarının artmasından çok,

iltica istemlerine ve mültecilere karşı tanık olduğumuz politikalar endişelendirmektedir. Güney'in 'düşman' olarak algılanması sadece önyargıyı güçlendirmekle kalmıyor aynı zamanda ırkçılığı besliyor ve de Avrupa kalesinin kapanmasına etkin bir destek sağlıyor. Burada tehdit edilen şey, Avrupa'nın askerî güvenliği veya zenginliği değil, insancıllığıdır.'^
Avrupa ve Kuzey Amerika'daki Müslüman varlığı, öyle bazılarının tahmin ettikleri anlamda değil, bir başka açıdan problem

81. William Drozdiak, "Önce Feared, Lyon's Mosque Emerges as Symbol of Tolerance," International Herald Tribüne, 6 Mart 1995, s. 2.
82. Ibid.
?
83. The Next Threat, s. 29. ; \:
?,.•;..:?. ???'?<''.',)';

oluşturmaktadır. Öncelikli problemlerden birisi, çoğunluğu oluşturan Müslüman vatandaşlarla azınlıkta kalan saldırgan devrimciler arasında ayırım yapılması gereğidir. Daha önceki birçokları gibi, Batı'ya gelen Müslümanların çoğu da kendi ülkelerindeki otoriter rejimlerden kaçan veya gerek ekonomik, gerekse eğitsel anlamda kendileri ve aileleri için daha iyi bir gelecek hazırlamak isteyenlerden oluşmaktadır. Sadık birer vatandaş olmak istemekte ve öyle de olmaktadırlar. Çoğu azınlık gibi onlar da asimilasyona karşı toptan entegrasyon tehdidiyle karşı karşıyadırlar. Birçok etnik ve dinî topluluk gibi Yahudiler ve Katolikler de kimliklerini koruyarak asimilasyon problemiyle karşılaşmışlardır. Bu endişelere karşın Yahudiler ve Katolikler geniş çaplı bir eğitim sistemi ile dinî, etnik ve sosyal yardımlaşma kurumları ürettiler. Dolayısıyla, kendi etnik kökeninizi veya inancınızı koruyarak nasıl Amerikan veya İngiliz olunacağı, yeni bir sorun değildir. Ama azınlıklar için zor bir problem olduğu da ortadadır. Ulusal kimlik problemi ile çok-kültürlülük ve çoğulculuk, özellikle Fransa'da olmak üzere hep birbirleriyle rekabet halinde olan sorunlardır.
Batı'daki Müslümanların konumlarına gelince, onlar da tıpkı Yahudiler gibi dinî bir azınlıktırlar ama aynı zamanda kültürel bir azınlık olarak görülmektedirler. Onlardan içinde yaşadıkları ve kültürel olarak Batılı, din olarak Hıristiyan olan toplumlara kendilerini uydurmaları ve böylece onlardan tasvip görmeleri istenmektedir. Ama Batılılar kendi kültürümüz dedikleri Yahudi-Hıristiyan geleneğini islâm'a karşı bir durum olarak görürken bunun gerçekleşmesi pek mümkün gözükmemektedir. "Yahudi ve Hıristiyan geleneği"ni birlikte anmak, bu iki dinin ancak 20. yüzyıldaki ilişkileri değerlendirilerek mümkün olabilir. Çünkü bu iki din daha önceleri birbirinden çok farklı görülmüş (kendileri de birbirlerini farklı görmüşler), teolojik bakış açıları ve değerleri açısından birbirlerinden ayrılmışlardır. Politik, ekonomik ve sosyal gerçekler, tecrübeler ve birlikte yaşamanın getirdiği zorunluluklar neticesinde hem Yahudilik, hem de Hıristiyanlık

kendi geleneklerini yeni sosyal şartlarla uzlaştırma yollarını bulmuşlar; özellikle de dinî çoğulculuğun gereklerine cevap vermişlerdir. Bu süreç, dinler arasındaki inanç farklılıklarının, dinî geleneklerle özdeşleştirilen kültürel ifade ve uygulamaların arzettiği çeşitliliklerin tanınmasını gerektiriyordu. Dolayısıyla bugün Katolikler dünyadaki diğer dindaşlarıyla hangi ortak inançlara sahip olduklarını görebilmekte, ama aynı zamanda da bulunulan ortama göre geliştirilen kültürel uzlaşma neticesinde Amerikan, Kanadalı, Fransız, Sudanlı veya Malezya Katolikliği diye bir olgunun ortaya çıkmasını takdirle karşılayabilmektedirler. Aynı şey Ispanya-Portekiz (Sefardim), Polonya-Almanya (Aşkenazi), Amerikan, İngiliz, Fransız veya İtalyan Yahudileri için geçerlidir. Hıristiyanlık ve Yahudilik içindeki dinî değişim ve uzlaşma süreci muhafazakârdan geleneksele, reformdan yeniden yapılanmaya kadar geniş bir yelpazede gerçekleşti. Süreklilik ve değişim problemi dinî topluluklar için her yerde önemli bir sorun olarak kendisini göstermektedir.
Batı'daki Müslümanlar diğer göçmenlerden veya Yahudi-Hıristiyan kültürüne sahip olan yerli Müslümanlardan farklı gözükmektedirler. Müslümanlar, tıpkı daha önce

Yahudilerde olduğu gibi, kendilerini genelde "öteki" olarak gören, dolayısıyla da bir tehdit kabul eden Batı'nın kültürel ortamında yaşamaktadırlar. Bir keresinde The New Republic şöyle yazıyordu: "Brooklyn'de, Jersey City'de ve Detroit'de bir Arap kültürünün de var olduğu inkâr edilemez... Ülkemiz onların benimsediği veya değerlerini paylaştığı bir ülke değildir."84 Bu anlayış, sadece İslâm'ın bilinmemesi veya onun fanatiklik ve terörizmle eşdeğer görülmesinden değil, İslâm'ın Yahudi-Hıristiyan geleneğinin bir parçası olduğunun kabul edilmemesinden kaynaklanmaktadır. İslâm'la Batı'yı karşıt olarak değerlendiren sınıflandırmalar genellikle Yahudi-Hıristiyan geleneğini "diğer" dünya dinlerine üstün ve onlara karşı gören entelektüel ve dinî bakış açıları tara-

4-. "The İmmi^rants," The New Republic, 19 Nisan 1993, s. 7.

fından pekiştirilmiştir. Tektanrılı ve peygamberli bir din olmasına rağmen islâm, akademik çevrelerimizde, üniversite müfredatımızda, kütüphanelerimizde ve kitapevlerimizde Hinduizm, Budizm, Taoizm ve diğer dinlerle aynı grupta "yabancı dinler" başlığıyla değerlendirildi. Her ne kadar bu üç büyük tektanrılı din arasında önemli farklılıklar olsa da, aralarında çatışma değil, karşılıklı saygı ve ilişki sağlayabilecek ortak bir teolojik veya ahlakî bakış söz konusudur.

Bu konudaki ikinci sorun ise liberalizm ve çoğulculuktur. Müslümanlar bizim liberal gündemimize adapte olacaklar mı? Bu, gerçekten gözardı edilemeyecek kadar önemli bir sorudur. Ama burada bir diğer soru daha vardır: Acaba biz kendimize mahsus bir liberalizm mi gözeteceğiz? Liberalizm, etnik ve ırkî özelliklerin bir insanî durum olduğu gerçeğinin kabullenilmesini ve bu konuda ayırımcılık yapılmamasını gerektirmektedir. Ama sekülerleşmiş düşünce tarzı, dünyada birçok insan için dinî inancın da aynı zamanda bir öncül kimlik olduğu gerçeğini takdir edememektedir. Dolayısıyla, Batı'daki Müslüman vatandaşların belirli haklarından vazgeçmeleri beklenemez, çünkü bunlar bir tercih değil, kazanılmış haklardır. (Mesela okul yemeklerinde helal et, giyim şekli, dinî bayram tatilleri, çalışanların Cuma namazına gitmesi.) "Onlar ne kadar demokratlar?" sorusunu sorduğumuz zaman, "Peki biz nasıl demokratlarız?" sorusunu da sormamız ve cevaplamamız gerekir. Artık Batı toplumlarında şurası giderek gerçek hale geliyor ki, aslında islâm ve Müslümanları itham ettiğimiz şeyleri kendimiz yapar olduk.85

Islâmî fundamentalizmden kaynaklanan şiddet ve terörizmin bir iç tehdit oluşturması konusunda neler söylenebilir? Avrupa'da

85. Dikkatimi bu önemli noktaya çektiği için James Piscatori'ye şükranlarımı sunarım.

86. Lisa Anderson, "Holy War Comes to America," Chicago Tribüne, 12 Temmuz 1993; William Safire, "islam under Siege," New York Times, 18 Mart 1993; "The New Dawn for islam: The Global Campaign against the Secular State," El Pais, yeni baskı, World Press Review, Haziran 1993, s. 19.

Selman Rüştü olayıyla gündeme gelen şiddet ve ölüm tehditlerinin ardından İngiltere, Fransa ve ABD'deki Müslümanlar uluslararası bağlarla radikal bir ağ oluşturdukları şeklinde suçlamalara maruz kalmışlar, Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması ve Şeyh Ömer Abdullah ve diğerlerinin Amerika'daki büyük bina ve tünelleri bombalama planı yapmakla yargılanması, ulusal güvenlik ve göçmen politikaları hakkında çeşitli endişelerin gündeme gelmesine neden olmuştur. Büyük gazetelerin ve diğer medya sektörünün manşetlerine bu endişeler şu başlıklarla yansımıştır: "Kutsal Savaş Amerika'ya Taşındı", İslâm Kuşatma Altında", "İslâm'ın Uyanışı: Seküler Devlete Karşı Küresel Kampanya", "Amerika'da Cihad".86 Bazıları ise "ingiltere ve Amerika'nın İslâm'ı saldırgan bir politik harekete dönüştürmek isteyen fanatiklerin üssü olduğu... Dünya Ticaret Merkezi saldırısından bu yana CIAin bu iç tehdidin geç fark edildiğini kabullendiği ve FBI'ın da bu yönde harekete geçtiği" uyarısında bulunmuşlardır.87

Bazıları "Müslümanlar Batı toplumuna uyum sağlayabilirler mi?" sorusuyla birlikte "Müslümanlar sadık ve güvenilir vatandaşlar olabilirler mi?" sorusunu da dile getirmektedir. Bu soru her ne kadar meşru bir soru olsa da, radikal uçta

bulunanla orta yolda olanı ayırt etmek, kendi eylemlerini meşrulaştırmak için dini kullananları tespit etmek gerekirken, tüm Müslümanlara aynı damgayı vurma ve İslâm'ı şiddete dayalı bir din olarak görme ihtimali barındıran bir sorudur. Diğer dinî ve etnik topluluklarla onların azınlıkta kalan mensupları arasında gözetilen dikkatli ayırım Müslüman fanatiklerden söz edilirken pek dikkate alınmamaktadır. Mesela New York'taki Porto Riko'lu teröristlerin eylemleri, Yahudi Savunma Birliği, irlanda Kurtuluş Örgütü veya kendilerini Tanrı'nın Ordusu diye isimlendiren ve kürtaj kliniklerini bombalayan Hıristiyan fanatiklerinden bahsedilirken gösterilen hassasiyet Müslümanlardan esirgenmektedir. Aynı durum özgürlük veya direniş hareketleri ile terörist organizasyonlar konusunda yapılması gereken ayırım için de söz konusudur. Daha-

87. Safire, "islam under Siege."

sı, bazıları da barış, şiddet, kutsal savaş ve intikam gibi konularda Yahudi-Hıristiyan geleneğini İslâm'la tamamıyla zıt kutuplarda değerlendirmektedirler. Diğerleri ise ortak inanç ve değerleri • tamamen unutarak iki gelenek arasında hiç bağdaşma sağlayamayacağı düşünülen dinî ve kültürel farklılıklara vurguda bulunmaktadır. Bu tavır her iki tarafta da yabancılaşma, marjinalleşme ve radikalleşme eğilimlerini beslemektedir. Fransa'daki bir Müslüman liderin şu sözleri bu noktaya dikkat çekmektedir: "Bizim tek arzumuz hem iyi Müslümanlar hem de iyi Fransız vatandaşları olmaktır... Fakat islâm tehlikesine karşı kampanyalar yürütüldükçe, kinler ve kızgınlıklar biriktirildikçe her türlü radikalleşmeyi cesaretlendirmiş oluruz."[88]

İslâm ve Demokrasi

islâm tehdidiyle birlikte anılan konulardan birisi de islâm'ın antidemokratik ve hoşgörüsüz ya da en iyimser bakışla "demokrasiye açık olmadığı" görüşüdür.[89] 1991'deki Körfez Savaşı'nın ardından siyasal liberalleşme ve demokrasi konuları hem Ortadoğu'da hem de Batılı diplomatik çevrelerde konuşulur oldu.[90] Demokrasi pek Ortadoğu'ya uğrayan bir yönetim biçimi olmadı. Dünyanın birçok ülkesinde olduğu gibi Arap ve Müslüman yönetimler demokrasiden, halkın sesi ve yönetimdeki rolünden hep bahsettiler ama bunların gerçekleşip gerçekleşmediğine hiç bakmadılar. Batı etkisine ve görünürdeki parlamenter sisteme rağmen, bazı ülkeler monarşinin, diktatörlüğün veya parlamentonun tek bir partinin egemenliğindeki bir düzenin ötesine geçe-

Kamm, "Clash of Cultures."

Perlmutter, "Wishful Thinking about Fundamentalism"; ve Huntington, "Will More Countries Become Democratic?" s. 226.

"Democratization in the Middle East," American-Arab Affairs 36 (İlkbahar 1991), s. 1-47; Michael Hudson, "After the Gulf War: Prospects for Democratization in the Arab World," Middle East Journal 45 (Yaz 1991), s. 407- 26.

90,

medi. Arap ülkelerinde yöneticilerin istikrarı güçlü bir asker ve polis teşkilatına dayanmakta ve bu devletler güvenlik (muhaberat) devletleri olarak tanımlanmaktadır. Yöneticiler seçimlerde % 90 veya % 99.91 gibi bir seçim sonucu açıklamaktan hiç de çekinmezler. Zaman zaman siyasal partiler ve sendikalara katı sınırlar konulur, seçimlerde sık sık hile yapılır ve sivil toplum kuruluşları bir hayli güçsüzdür.

Bu ülkelerde demokratik hareketler aslında Körfez Savaşı'ndan önce başlamış ve mevcut yönetimlere yönelik baskılar olmuştu. 1989-90'da Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'daki demokratikleşme dalgası, Sovyetler Birliği'ndeki Müslüman ülkelerin daha fazla özerklik talebi, Filistin intifadası ve Keşmir Müslümanlarının Hindistan'dan bağımsızlık istemesi, İslâm dünyasında birçoklarının dikkatini çekti. Seküler ve Islâmî hareket taraftarları liberalleşme ve demokrasi yönünde eleştiri ve taleplerde bulundular. Dördüncü ve beşinci bölümlerde işaret ettiğim üzere, birçok Müslüman ülkede Islâmî hareket taraftarları hem sokaklara çıktılar hem de seçim sandıklarına koştular. Hem seküler hem de Islâmî kuruluşlar ve de siyasî partiler siyasî reformlar için baskı yaptılar ama başarıları sınırlı kaldı: Mısır, Tunus, Cezayir, Ürdün, ve

Pakistan'da seçimler oldu. Bu ülkelere Körfez Savaşı'ndan sonra Kuveyt ve Yemen de katıldı. Bunlara Suudi Arabistan ve Umman'da oluşturulan danışma meclisleri de eklendi.

Demokrasiden söz etmek hem Müslüman ülkelerin otokratik yöneticilerine hem de Batı yönetimlerine rahatsızlık vermektedir. Otokratik yöneticiler her türlü muhalefetten korkmaktadırlar. Dolayısıyla onların Batılı müttefiklerinin resmen önemseyip telkin ettiği değerlerle karşılarına çıkan muhalefetlere razı olmaları hiç mümkün değildir. Batılı liderler için ise Müslüman ülkelere demokrasinin gelmesi eski, güvenilir ve müşteri müttefiklerin daha bağımsız ve ne yapacağı daha az tahmin edilebilen ülkeler haline gelmesi demektir ki, bu da Batı'nın petrole ulaşım güvenliğini azaltır. Bu nedenle Ortadoğu'da "istikrar" ancak statükonun korunmasına verilen isimdir.

Gerek Arap kültürünün gerekse İslâm'ın anti-demokratik olduğu ve islâm taraftarlarının seçimleri iktidarı ele geçirmek için kullanacakları korkusu, Ortadoğu'da siyasal liberalleşmenin desteklenmesi için bir mazeret olarak kullanılmaktadır. Bu iddiayı desteklemek için de İslâm dünyasının demokratik bir geleneğinin bulunmadığı ve demokrasilerinin yetersiz olduğu öne sürülmektedir. Peki islâm dünyasında niçin demokratik yönetimler yoktur? islâm dünyasının politik gerçekleri demokratik gelenek ve kurumların gelişmesine katkıda bulunacak özellikler taşımamaktadır. Avrupa sömürgeciliğinin ve bağımsızlık sürecinin ardından yönetime gelen krallar ve askerler siyasal katılım ve güçlü demokratik kurumların oluşumu için pek gayret göstermediler. Sınırlarının genelde sömürgeciler tarafından çizilmesi, yöneticilerin de yine Avrupa tarafından iktidara getirilmesi veya sadece kendilerini tatmin için yönetimi ele geçirmeleri nedeniyle suni bir yapıya sahip olan bu modern devletlerin millî birlikleri, istikrarları ve de siyasal meşruiyet zeminleri sarsıldı. Zayıf ekonomiler, bilgisizlik ve özellikle de gençler arasında yaygın olan işsizlik, durumu daha da kötüleştirdi ve yönetimlere olan güven azaldı; sonuçta da siyasal islâm'a veya "Islâmî fundamentalizm"e rağbet arttı.

islâm ve demokrasi birbirleriyle kesinlikle uyuşmazlar mı?91 islâm dünyasında demokratik sürecin hızlanmasından endişe duyanların ortaya koydukları iddialardan birisi de böyle bir gelişme halinde Islâmî hareket mensuplarının "demokrasiyi gasp edecekleri", iktidarı ele geçirmeleri için yeni yollar açılacağı, Batı

91. Bu konuyla ilgili başka bir inceleme için bkz. John L. Esposito ve John O. Voli, islam and Democracy (New York: Oxford University Press, 1997); John L. Esposito ve James P Piscatori, "Democratization and İslam," Middle East Journal 45 (Yaz 1991), s. 427-40; John O. Voli ve John Esposito, "Islam's Democ-ratic Essence," Middle East Çhıarterly Eylül 1994, s. 3-11'de verilen yanıt, s. 12-19, ve Voli ve Esposito tekrar eder, Middle East Quarterly Aralık 1994, s. 71-72; Mahmoud Monshipouri ve Christopher G. Kukla, "islam and Democracy and Human Rights," Middle East Polky 3 (1994), s. 22-39; ve Robin Wright, "islam, Democracy and the West" Eoreign Ajjairs, Yaz 1992, s. 131-45.

çıkarlarının tehlikeye gireceği, Batı karşıtlığının körükleneceği ve istikrarsızlığın baş göstereceği şeklindedir.

Bugün birçok İslâm ülkesinde serbest seçimler fundamentalistlerin zaferiyle sonuçlanacak ve teokrasinin onaylanmasına yol açacaktır... Bunlar bazı Arap ülkelerinde özgür seçimler için baskı yapmakta, kendilerini de mazlumun hamileri olarak takdim etmektedirler. Seçimlerde de tahmin ettikleri gibi başarılı olmuşlardır. Ama onların gerçek amacının demokrasiyi geliştirmek olup olmadığı şüphelidir... İslâm, din ile politika arasında ayırım yapmaz. Demokrasiyle alakası olmayan ve tamamen Islâmî sayılan şimdiki Suudi rejiminde daha geniş katılımlı bir siyasal katılım olsa bile insanlar daha fazla özgür olmayacaklardır, insanların görüşlerine değer verilmeyen bir yerde tarafsız bir kamusal alan olmayacaktır. Böyle bir ortamda seçimler anlamsız kalacaktır.92

Birçokları Islâmî değerlerle demokratik değerlerin birbirine aykırı olduğunu ileri sürmekte, buna örnek olarak da islâm'da inananlarla inanmayanların,

kadınla erkeğin eşit olmadığı gibi konuları göstermektedirler. Tarih bize dinî geleneklerin birçok ideolojik yoruma ve yeni uzlaşmalara açık olduğunu göstermektedir. Yönetim haklarını ilahî otoriteden alan Avrupa prensliklerinin modern Batılı demokratik ülkelere dönüşümlerinde yeni yorumlar ve reformlar ortaya konmuştur. Aslında demokrasi de farklı zamanlarda farklı insanlar için farklı anlamlar ifade etmiş; antik dönem demokrasisinden modern dönem demokrasisine, doğrudan demokrasiden dolaylı demokrasiye, çoğunluk yönetimine dayalı demokrasiden çoğunluğun oy kullandığı demokrasiye kadar birçok şekli gerçekleşmiştir.93 Bir zamanlar politik mutlâkiyetçiliği ve ilahî otoriteye dayalı monarşiyi savunan Yahudi-Hıristiyan geleneği, demokratik ideal doğrultusunda yeniden yorumlandı, islâm da yine aynı şekilde yeniden farklı şekillerde yorumlanmaya açıktır; bugüne kadar da demokrasiden diktatörlü-

92. Leslie Gelb, "The Free Elections Trap," New York Times, 29 Mayıs 1991.
93. Voli ve Esposito, "Islam's Democratic Essence."

ğe, cumhuriyetçilikten monarşiye kadar birçok düzeni desteklemek için kullanılmıştır. 20. yüzyıl da bu anlamda farklı eğilimlerin gerçekleştiğine tanık olmuştur.

Bazı Müslümanlar ve Islâmî hareket liderleri Batı tipi demokrasilerin ve parlamenter yönetim biçimlerinin aleyhinde konuşmuşlardır. Onların bu olumsuz tepkileri, demokrasinin tümden .. reddedilmesinden öte, kısmen Avrupa sömürgeciliğine ve Islâm'ın Batı'ya bağımlı olmasına karşı duruşlarından kaynaklanmıştır. Diğer bazı Müslümanlara göre ise İslâm ilahî egemenliğe dayanan ve kutsal bir hukuku olan, kendi kendine yeterli bir sistemdir; dolayısıyla da halk egemenliği gibi kavramlarla ve sivil hukukla bağdaşması mümkün değildir. Bazı Müslümanlar ise islâm'dan hareketle kendi demokrasilerini geliştirebileceklerini, Batı tipi demokrasilere gerek olmadığını savunmuşlardır, islâm'la demokrasi arasında ayırım yapanların sayısı epey fazladır. Bunlar geçmişte mesela Seyyid Kutup'u, günümüzde ise şiddet yanlısı ve Batı karşıtı aşırı grupları kapsamaktadır. Ama aynı zamanda mesela Batı'nın uzun yıllardır müttefiki olan Suudi Arabistan Kralı Fahd gibi yöneticiler de bu grupta yer almaktadır. Fahd'a göre de demokrasi kendine mahsus özellikleri bulunan ve islâm'a yabancı olan Batılı bir kurumdur: "Dünyada yaygın olan demokratik sistem bu bölge için uygun değildir... Danışılacak bir hükümet gerektiren, çobanın sürüyü dikkate almasını isteyen, ama sonuçta da halka karşı yöneticinin sorumlu olduğu bir seçim sisteminin islâm'da yeri yoktur."94

Son yıllarda birçok Müslüman, demokrasi fikrini kabul etmeye başladı, ama onlar da demokrasinin anlamı konusunda farklı bir duruş sergilediler. Gelenekten ve Islâmî düşünceden destek alan Islâmî içerikli bir demokrasi taslağı ortaya koydular. Demokrasiyi Islâmlaştıran bu anlayış, politik danışma (şura), toplumsal uzlaşma (icma), bireysel yorumlama (içtihat) gibi geleneksel Islâmî kavramları yeniden yorumlayan modern bir sürece da-

94. Mideast Minör, 30 Mart 1992, s. 12.

yanmaktadır. Radikal devrimciler her tür parlamenter demokratik düzene Batılaştırıcı ve islâm'a aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıkarlarken, birçok Islâmî hareket mensubu, parlamenter demokrasiyi "islâmlaştırmakta" (demokrasiye Islâmî bir içerik kazandırmakta) ve iktidardaki rejimlere karşı mücadelelerinde demokrasiye başvurmaktadırlar. Mısır ve Ürdün'de Müslüman Kardeşler (Ihvan-ı Müslim), Pakistan, Keşmir ve Hindistan'da Cemaat-i Islâmî, Türkiye'de Refah Partisi, Cezayir'de Islâmî Selâmet Cephesi, Tunus'ta Rönesans Partisi, Kuveyt'te Cemiyet-i Islah, Malezya'da ABIM ve PAS, Endonezya'da Muhammediyye ve Nahdatü'l-Ulema demokratik seçim prensibini savunmakta ve izin verildikleri ülkelerde de seçimlere girmektedirler.

Batının demokrasi anlayışlarıyla İslâm geleneğindeki demokrasi anlayışı arasında farklılıklar vardır. Ama bu farklılıkları, Batı demokrasisinin antik Yunan'dan bugüne kadar birçok şekiller aldığını ve modern dönemde Fransa, ingiltere ve Amerika gibi farklı demokratik sistemlerde uygulandığını dikkate alan bir bağlamda değerlendirmek gerekir. Nitekim, tarihî olarak Batı'da demokrasi birçok şekiller almış, kendisini yerel şartlara uyarlamıştır.95 İslâm dünyasında

politik liberalleşmeye, seçimlere ve demokratikleşmeye yönelik vurgular Batı demokrasi şekillerinin eleştirilmeden kabul edildiği anlamına gelmemektedir. Son yıllarda bazıları ise Islâmî demokrasi modellerinin yetersizlikleri olacağını savunmaktadırlar. Onlara göre Batı demokrasisinin özgür halk egemenliği anlayışına karşılık Islâmî demokrasi, sınırlı bir halk egemenliğine izin verecek, bu egemenlik Allah'ın hukuku ile sınırlandırılacaktır. Böylece hem ilahî egemenlik hem de halk egemenliği hassas bir denge ile onaylanmakta ve birçok model ve biçimler ortaya çıkmaktadır.
Islâmî-demokratik deneyimler umulduğu üzere çok çeşitli ve birbirlerine aykırı şekilde gerçekleşti. Ama burada önemli olan bunların tutarlı olup olmadığı değil, İslâm ve demokrasiyi birbi-
95. Esposito ve Voli, islam and Democracy.

riyle bağdaştırmaya yönelik sahici teşebbüsler olup olmadığıdır. Şüphesiz bazı teşebbüsler sahici değildir. Ama diğer teşebbüsler, tıpkı Batı'da olduğu gibi, daha anlamlı yerel demokrasi şekillerinin ortaya çıkmasını sağlayabilirler. Cezayir, Mısır, Ürdün, Tunus, Gazze, Türkiye ve Kuveyt'te Islâmî adayların seçimlerdeki başarıları (etkin bir muhalefet olarak ortaya çıkmaları) iktidardaki gergin yöneticilerin korkularını artırdı. 1979 sonrası dönemde çoğu yönetimler hayalî fundamentalizm korkusuyla şok oldular ve bu korkuyu siyasal liberalleşme eğilimini sınırlandırmada veya demokratikleşme kapılarını kapatmada mazeret olarak kullandılar. Nitekim, mesela Mısır'da Hüsnü Mübarek, sadece Cemaat-i Islâmiyye'nin radikalizmini kontrol altına almak için değil, tüm Islâmî muhalefeti bastırmak için etkin bir şekilde harekete geçti. Neredeyse 20 yıldır hiçbir şiddet eylemine karışmayan ve siyasal sisteme dahil olan Müslüman Kardeşler grubu çok sert bir hücuma uğradı. Lider kadrosu ve yöneticileri yıldırıldı, tutuklandı. Hükümet, örgütün barolar birliği, mühendisler odası, hekimler birliği gibi meslek kuruluşlarındaki etkin konumunu köreltmek için kanunlar çıkardı. Hareketin liderleri ise bu durumu "hükümet bizi seçimlerde dövemiyor ama bel altından vuruyor" şeklinde dile getirdiler.96 Aralarında eski solcu ve işçi Partisi genel sekreteri olan ama daha sonra Islâmî kimliği benimseyen Adil Hüseyin'in de bulunduğu birçok kişi tutuklandı. Hükümet daha sonraları fanatiklik korkusunu biraz aştı ama muhalefeti susturmak için devlet gücünü rastgele kullanmaya devam etti. Tabii böylece bir bedel ödendi ve demokratikleşme süreci sekteye uğradı: "Mübarek'in 'demokratikleşme' iddiaları onun önce Islâmî militanlara, daha sonra da onlarla Islâmî devlet hedefini paylaşan siyasî muhaliflere karşı acımasızca uyguladığı baskılarla sona erdi... Bu, ağır bir bedel oldu ve olağanüstü mahkeme kararlarıyla idam,
96. John Lancaster, "Despite Plaudits of West, Mubarak Regime Is Stumbling," International Herald Tribüne, 15 Mart 1995, s. 2.

yargısız infaz, işkence ve toplu halde tutuklama gibi uygulamalar gerçekleştirildi."97
Birçok yöneticinin bu tarz tutumları Batılı bir diplomatın "risksiz demokrasi" ifadesiyle veya bir diğer diplomatın "muhalefetsiz demokrasi" tanımlamasıyla nitelendirilebilir. Bu yaklaşım mesela Tunus ve Cezayir hükümetlerinin siyasal liberalleşme uygulamalarında gözlenmektedir. Her ikisi de hükümet kontrolünde ve hükümetin nüfuzunda bir değişime açıktırlar ama Islâmî hareketin (veya bir başka muhalefet grubunun) demokratik yollarla iktidara gelmesine yol açabilecek bir hükümet değişikliğini asla kabul etmemektedirler. Son yıllarda ise gerek seküler, gerekse dinî muhalefet parti veya gruplarına ancak zayıf bir konumda olmaları veya hükümet kontrolünü kabul etmeleri ve de rejimi yahut iktidar partisini seçimlerde tehdit etmemeleri halinde tahammül gösterilmektedir.
Demokrasi modern Islâmî politik düşünce ve uygulamanın ayrılmaz bir parçası oldu. Birçok Müslüman ülkede hükümetlerin demokrasiye açıklığının, Islâmî grupların veya diğer siyasî partilerin demokrasiye uygunluğunun sınandığı bir turnusol kâğıdı deneyi haline geldi. Evrensel bir erdem olarak görüldüğü için birilerini haklı veya haksız çıkaran çok güçlü bir meşruiyet sembolü oldu. Ama

bu arada halkın demokrasiye ne derece katılımda bulunduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Bu gelişimin uygulamaya ne derece yansıyacağını, hangi demokratikleşme biçimlerinin ortaya çıkacağını tahmin etmek hayli güçtür. Müslüman siyasetin gelenek ve kurumları, tıpkı sosyal şartlar ve sınıf yapılarında olduğu gibi, gelişmeye devam etmekte ve bu gelişimin seyri Ortadoğu'da demokrasinin geleceği için ciddi önem taşımaktadır.
Islâmî hareketlerin önündeki en büyük problemlerden birisi, iktidara gelmeleri halinde farklılıklara ve siyasal muhalefete hoşgörü ile bakıp bakmayacaklarıdır. Müslüman ülkelerdeki gayr-i
97. Ibid.

Müslim azınlıkların statüleri ve ifade özgürlüğü bu anlamda ciddi sorun oluşturmaktadır. Pakistan, Iran, Sudan ve Afganistan'daki deneyimler islâm'a meyilli hükümetlerin kadın ve azınlık hakları konusunda başarılı sınavlar vermediklerini göstermektedir. Bazı ülkelerde Islâmî hareketle birlikte kadın haklarını kısıtlayan (kamuda kadınla erkeği ayırıma tabi tutan, kadını örtünmeye zorlayan ve kadının toplumsal rolünü sınırlayan) adımların atılması, islâm toplumunun kendi içinden bazı kesimlere bile korku vermekte, devlet ve toplumun Islâmlaştırılması çağrısında bulunanların güvenilirliğine gölge düşürmektedir, iran'da Bahaîlere, Pakistan'da Ahmedîlere, Sudan ve Pakistan'da Hıristiyanlara, bazı ülkelerde Arap Yahudilere yönelik baskılar; yine Mısır, Lübnan ve Nijerya'da Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki çatışmalar dinî çoğulculuk ve hoşgörü adına benzer soru işaretleri ortaya koymaktadır.
Birçok Müslüman bu konuları önemli bir sorun olarak görmese, yahut islâm'da hoşgörü ve insan hakları olduğunu söyleyip dursalar da, Batı'da bu konular tartışılırken olay hep iki zıt kutup düzlemine indirgenmektedir. Bir tarafta özgürlük ve hoşgörü sahibi Batı, diğer tarafta bunlardan nasibi olmayan islâm dünyası. Müslümanların Hıristiyan azınlıklara karşı tavrı ve Selman Rüştü hadisesi (ayrıca Mısır ve Bangladeş'teki benzer hadiseler) islâm'ın hoşgörüsüz ve anti-demokratik olduğu suçlamasını destekleyen olaylar oldu. Bunun neticesinde de "Müslümanların özerklik peşinde olmadıkları, çünkü islâm dünyasında özerkliğin sadece Müslümanlara mahsus olduğu, Müslümanların aslında çoğunlukta oldukları bölgelerde tamamıyla Islâmî bir egemenlik arzuladıkları"98 iddiası güç kazandı.
Hoşgörüsüzlük ithamı Müslüman fundamentalistlerin dinler arası diyaloga karşı olduğunu belirten bazı Hıristiyan kiliselerin liderlerinden de gelmektedir. Çünkü diyalog "Allah'a ihanettir... islâm'a göre tek bir vahiy vardır, son söz Kur'an'da söylenmiştir
i. Krauthammer. "New Crescent of Crisis," s. 2.

ve Muhammed son peygamberdir."" İslâm'ın öğretileri ile Müslümanların söylemleri arasında bir ayırım yapmayan bu iddia, yanıltıcıdır. Daha önce de belirttiğim gibi, İslâm Kuran'ın son ve mükemmel vahiy, Muhammed'in de son peygamber olduğunu iddia etmekle birlikte, Yahudilere ve Hıristiyanlara vahiy geldiğini kabul eder. Eğer Müslümanların bu inançları bir problem olarak görülüyorsa, aynı problem Hıristiyanlık için de geçerlidir. Hıristiyanlar da kendilerinin son ve mükemmel vahye muhatap olduklarına, dahası, sadece bir peygambere değil, Tanrı'nın oğluna sahip olduklarına ve de dünyayı Hıristiyan yapmak için evrensel bir misyon yüklendiklerine inanmaktadırlar. Bugün bazı Hıristiyanlar diğer dinleri tamamen dışlayıcı bir teolojik bakış açısı sergilemektedir. Buna karşılık, yerel, ulusal veya uluslararası düzeyde gerçekleşen dinler arası diyalog toplantılarına katılan herkes bilir ki, Müslümanlar bu toplantılara samimi bir şekilde katılmaktadırlar. Ama şurası da bir gerçektir ki, tıpkı bazı Yahudi ve Hıristiyanlar gibi, diyaloga pek sıcak bakmayan Müslümanlar ve Islâmî hareketler vardır ve de bunlar hem söylem hem de eylem olarak hoşgörüsüzdürler. Kendi dinî pozisyonlarını çok katı bir şekilde savunan, diğerlerine tepeden bakan bazı Müslüman ve Hıristiyanlar olmasına rağmen, çoğu Hıristiyan ve Müslüman bir taraftan kendi dinlerinin doğruluğuna inanırken, diğer taraftan çoğulcu ve birbirine bağlı bir dünya gerçeği karşısında diyaloga açıktırlar.

Gayri Müslimlerin statüsü ile dinî ve politik çoğulculuk konuları çağdaş İslâm'ın reform gerektiren meseleleridir. Gayri Müslim azınlıkla ilgili klasik İslâm hukukunun doktrinleri yeni bir yoruma tabi tutulmadığı müddetçe ideolojik yönelimli bir Islâmî devlet, en iyimser tahminle sınırlı bir demokrasi içerecektir. Böyle bir devlet, gayri Müslimlerin önemli yönetim mevkilerine gelmesini engelleyecek, seküler, komünist ve sosyalist gibi farklı ideolojik söylemleri olan siyasî partileri hoş görmeyecektir. Böylece, çağdaş standartlara göre gayri Müslimler, Iran ve Pakis-

3. Buchanan, "Rising İslam"

tan'da olduğu gibi, ancak sınırlı hak ve fırsatlarla yetinen ikinci sınıf vatandaşlar olacaklardır.

Tıpkı Hıristiyanlar gibi Müslümanlar da 20. yüzyılda dinî çoğulculuk ve onun uzantılarıyla boğuşmaktadırlar. Tanrı'nın en son ve mükemmel vahyine muhatap olduklarına, insanları kurtuluşa çağırma misyonu yüklendiklerine inanan ve tektanrılı bir din anlayışına sahip olan islâm ve Hıristiyanlık, tarihte .karşılıklı iddialarla hep birbirlerinin karşısına çıktılar, teolojik ve politik çatışmalar yaşadılar. Hıristiyanlık 19. ve 20. yüzyıllarda modern dünyanın çoğulculuğu gerektiren gerçekleriyle boğuştu. Sonuçta ise doktrinlerin yeniden ele alınıp yorumlanmasını içeren bir reform süreci yaşadı. Mesela Roma Katolikliği 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın ilk yarısında "modernizm* olarak tanımlanan şeyi (halk egemenliğinden seçimlere ve çoğulculuğa kadar) reddetti ve kınadı. Bununla birlikte II. Vatikan Konsili'nde kilise ilk defa olmak üzere çoğulculuğu resmen tanıyıp kabul etti.

Bugün Müslümanların çoğulculuk bağlamında karşılaştıkları problem, hem islâm hukukunda zimmi ismiyle anılan azınlıkların, hem de gayr-i Müslim bir yönetim altında yaşayan Müslüman azınlık toplulukların statüsüyle doğrudan ilişkilidir, islâm'ın tarihte gayri Müslimleri (Ehl-i Kitab) koruma altında bulunan azınlıklar statüsünde görerek onlara hoşgörülü davrandığı, inançlarını yaşamalarına müsaade ettiği bir gerçektir. Ama bu tür bir statü artık modern dünyada ikinci sınıf vatandaş olmaya eşdeğer kabul edilmektedir. Dolayısıyla, eğer tüm vatandaşlar eşit haklara sahip olacaklarsa, artık bazı Müslüman yönetimlerin ve Islâmî hareketlerin gayri Müslimlere yönelik baskı ve zulüm içeren uygulamalarının yeniden gözden geçirilip reforma tabi tutulması gerekmektedir.

Müslüman reformcular için çoğulculuk konusu, Müslümanların hem çoğunlukta hem de azınlıkta oldukları ülkelerde hassas bir konudur. Müslüman göçmenler ve mülteciler, nüfus hareketleri sonucu bugün dünyanın her tarafına tarihte hiç olmadığı kadar yayılmışlardır. Bunlardan bir kısmı bir gün ülkelerine geri

dönmeyi düşünse de, çoğunluk bu yeni gayri Müslim memleketlerinde yaşama gerçeğiyle karşı karşıyadır. Bu durum onların bulundukları ülkelere sadık vatandaşlar olup olmayacağından, siyasal katılımlarına ve kendi hukuklarının uygulanmadığı bir ülkede yaşamanın getireceği problemlere kadar birçok soruyu gündeme getirmektedir. Mısır'dan Endonezya'ya, Amerika'dan Avrupa'ya kadar Müslüman ilim adamları İslâm hukukunu ve doktrinlerini tartışmakta, yeni yorumlara tabi tutmaktadırlar. Diğer dinlerde olduğu gibi, burada da tartışma, geçmişte ortaya konulan kuralları takip etmek (yani klasik hukuku korumak) isteyen gelenekçilerle modernistler veya reformcular arasında geçmektedir. Farklı gruplardan aydınlar ve hareket mensupları Islâmî gelenekleri yeniden gözden geçiren ve çoğulculuk meselesini hem teorik hem de uygulama bakımından ele alan önemli bir literatür ortaya koymaktadırlar. Bunlardan bazıları şunlardır: Raşid Gannûşi, Muhammed Selim el-Avvâ, Yusuf el-Kardâvî, Mahmut Eyüp, Kemal Abdü'l-Mecid, Fehmi Huveydî, Abdurrahman Va-hid, Nurcholish Macid, Abdülaziz Sachedina, Fethi Osman ve Halid Ebu'l-Fâzıl. Bunlar islâm dünyasında halen yaygın ve geçerli olan mevcut tek partili veya otoriter siyasal sistemin geliştirilmesi, çok-dinli ve çok-kültürlü toplum yapısının dikkate alınması gerektiğini savunarak, islâm'ı demokratikleşme ve çok partili sistemle bağdaştırmak için Islâmî ilkeleri yeniden yorumlamakta, gayri Müslim azınlığın

statüsüyle ilgili geleneksel doktrinlere yeni açılımlar getirmektedirler. Mesela, yöneticilerin yetkilerinin sınırlandırılmasına yönelik olarak danışma (şura) ve fikir birliği (icma) gibi kavramları kullanmakta ve parti (hizib) kavramına eskiden olduğu gibi toplumun huzurunu kaçıran, bölünmeye yol açan ayrılıkçı bir anlam yüklemek yerine, olumlu bir anlam atfetmektedirler. 100

100. Arap lslamiyeti ve çoğulculuk hakkında özet bilgi için bkz. Yvonne Y. Haddad, "Islamists and the Challenge of Pluralism," Occasional Paper (Washington, D.C.: Center For Contemporary Arab Studies and the Center for Müslim- Christian Understanding, 1995).

islâm taraftarları ve Müslüman aydınlar, islâm'ın eşitliği ve toplumun çoğulcu yapısını desteklediğini ortaya koymak için dinî metinleri peşi sıra dizerler. Allah'ın dünyada farklı millet ve kabileler yarattığını ifade eden ayetlere (5:48; 30:22; 48:13) vurguda bulunurlar. Kuran'm çoğulcu öğretisinin Peygamber ve ilk devir İslâm toplumu tarafından uygulandığını, din ve ibadet özgürlüğünün sağlandığını, gayri Müslimlerin (zimmî) koruma altına alındığını savunurlar. Bazıları da "zimmî" (bu kavram Kuran’Da değil, hadislerde zikredilir) statüsünün ikinci sınıf vatandaşlık anlamına gelmediğini, aksine Müslüman bir toplumda yaşayan gayri Müslimleri koruma altına alan bir sözleşme olduğunu iddia ederler. 101 Diğer bazıları ise, "zimmî" kavramının bir sözleşme durumuna işaret ettiğiNİ, dolayısıyla eski içeriğini dikkate almadan günün şartlarına göre yeniden yorumlanabileceğini söylerler.

Hem Müslüman aydınların yazıları hem de islâm'ın Güneydoğu Asya'da yaşadığı tecrübe, İslâm dünyasının başka bölgeleri için de geçerli hale gelmektedir. Malezya ve Endonezya'da çok-dinli ve çok-milliyetli toplulukların bulunması, değişim imkânları, uzlaşma ve birlikte yaşama gibi konularda önemli bir çoğulculuk örneği oluşturmaktadır.102 Gerçi Malezya 1969'da Malay-Çinli çatışması yaşadı ama yine de Müslümanların çoğunlukta olduğu bu ülkede gayri Müslimler dinî ve politik anlamda eşit haklara sahiptirler ve islâm dünyasının önemli bir kısmında tanınmayan demokrasiden yararlanmaktadırlar. Endonezya'da ise islâm'ın siyasallaşması engellenmiş ama gariptir ki bu engelleme hem Endonezya toplumunun daha derinlikli bir şekilde islâmlaşmasına neden olmuş, hem de Müslüman ya da Hıristiyan olsun farklı gruplar çoğulcu toplum yapısına sadık kalmışlardır.103

101. Mahmoud Ayoub, "islam and Christianity: Between Tolerance and Acceptance," Religions oj ('?'?? Book: The Annual Publication of the College Theology Sodety, der. Gerard Sloyan (Landham, Md.: College Theology Society, 1992), 38:28.

102. Örnek olarak, bkz. Robert Heffner, "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons," Studia hlamica 2, no. 4 (1995), s. 25.

103. Nurcholish Madjid, "in Search of Islamic Roots for Modern Pluralism: The Indonesian Experience," Toward a New Paradigrn: Recent Developments in in-

islâm dünyasındaki ve bazı islâmî hareketler arasındaki bu demokratik eğilime rağmen demokrasiye karşı farklı ve çatışan tavırlar hala varlığını devam ettirmekte ve geleceği sorgulamaktadırlar. Birçok çağdaş islâmî hareketin demokrasiyi benimsemesi ve seçim sürecine katılması acaba iktidarı ele geçirmek için kullanılan bir araç mıdır, yoksa bunlar demokrasiyi gerçekten özümsemişler midir? Bu sorunun cevabını ancak zaman gösterecektir. Şu ana kadarki görüntüye göre islâmî hareketler iktidara geldikleri zaman gerek seküler gerekse islâmî olsun siyasal çoğulculuk ve insan hakları konuları gerginliğe ve tartışmalara neden olacaktır. Yeni siyasal geleneklerin ve kurumların gelişimi, daha geniş kapsamlı bir politik liberalleşme ve katılımla mümkün olabilir ki bu da zaman ve tecrübe gerektiren bir süreçtir. Ancak, Tunus, Cezayir ve Türkiye'de olduğu gibi, seçim sürecine katılmak isteyenler engellenir, baskı altında tutulur veya reddedilirse, geçerli bir siyasal ve sosyal değişim mekanizması olan demokrasi, birçoklarının gözünde değerini kaybedecektir. Yine aynı derecede önemli bir diğer nokta da, güçlü sivil kuruluşların ve demokratik geleneklerin geliştirilememesi sonucunda otoriter rejim ve kültürlerin daha da pekişecek

olmasıdır. Otoriter rejimler de, tıpkı Tunus'ta olduğu gibi, kısa vadede başarılı olsalar bile uzun vadede radikalizme ve istikrarsızlığa neden olurlar.

Selman Rüştü olayının önemi

Hoşgörü, özgürlük ve liberalizm Batı ile eşdeğer görülürken, hoşgörüsüzlük ve dar görüşlülük İslâm'a atfedilmektedir. Selman Rüştü olayı, "Batı'da yaşayanları da dahil olmak üzere, Muhammed'in yoldaşlarının liberalizmden pek nasipleri olmadığının bir

donesian Thought, der, Mark R. Woodward (Tempe: Arizona State University, 1996), s. 90; ve Olaf-Schumann, "Christian-Muslim Encounter in Indone-sia," Christian-Muslim Encounters der. Yvonne Y. Haddad ve Wadi Z. Haddad, (Gainesville: University of Florida Press, 1995).

örneği olarak sunulmaktadır."104 Böyle bir düşünce, dinî inançla ifade özgürlüğünün sınırları arasındaki ilişkiyi Selman Rüştü olayı çerçevesinde değerlendirmek yerine, islâm'ın Batı liberalizmi ile uyuşamayacağı görüşüne indirgemektedir. Aynı zamanda da tüm Müslümanların bu konuda aynı duruşu sergiledikleri gibi bir öngörüyü ima etmektedir.

Selman Rüştü olayı üzerine gerçekleştirilecek herhangi biî tartışma tarihî ve uluslararası bağlamı ve de olayın gerçekleştiği zamanın şartlarını dikkate almalıdır. John Voli, islâm ve Batı ilişkilerinin karmaşık tarihleri bağlamında şu noktalara işaret eder:

Müslüman ve Batılı toplumlar arasında çoğunlukla düşmanca bir ortamda gerçekleşen uzun tarihî süreçte her iki taraf da "düşman"ı bilinçli bir şekilde karalamayı tercih etti. Bu nedenle toplumlarımızda artık kökleşen karşı tarafı yanlış anlama ve önyargılı bakma mirasını aşmamız gerekmektedir. Bu mirasta yer alan Haçlı Seferleri ve cihada dayalı "Kutsal savaş zihniyetleri" Şeytan Ayetleri (Satanic Verses) kitabı tartışmalarında takınılan tavırları etkilemektedir. Amerikalı eleştirmenler Amerika'nın yapısal değerlerine karşı bir tehditten söz etmekte, Batılıların geneli ise Ayetullah Humeyni'nin hoşgörü ve ifade özgürlüğü gibi Batı değerlerine karşı kutsal savaş ilan ettiğini düşünmektedirler. Bunun yanında birçok Müslüman da Selman Rüştü'nûn kitabının İslâm'ın toplumsal sorumluluk ve Allah'a itaat gibi değerlerine karşı Batı'nın İslâm'ı karalama geleneği çerçevesinde kullanıldığını, bunun da Haçlı Seferleri'nin bir parçası olduğunu düşünmektedirler. 105

Yine aynı derecede önemli olan bir başka nokta ise şudur: Her ne kadar birçok Müslüman, Selman Rüştü'yû dine küfrettiği gerekçesiyle reddetmiş olsa da, Müslümanların hepsi de onun dinden çıktığını veya ölüme mahkûm edilmesi gerektiğini düşünmemektedir. Bu konuda islâm dünyasından yükselen resmî

104. MiddleEast Times, 19-25 Haziran 1990.

105. John O. Voli, "For Scholars of islam, Interpretation Need Not Be Advo-cacy," Chronide ojHigher Education, 22 Mart 1989, s. 2.

ya da gayri resmî farklı sesler, Batılılardan ve Müslümanlardan gelen cırlak seslerin ve de Humeyni'ye odaklanan medya haberlerinin gölgesinde kalmıştır. Şeytan Ayetleri kitabına karşı sergilenen hiddet, çok kısa bir sürede uluslararası bir olay haline geldi.106 Dünyanın birçok yerinde kitap Müslümanlarca kınandı ve yakıldı. Usulünce gerçekleştirilen gösteri ve protestolar, Tahran sokaklarında yazarın kellesini isteyen kalabalıkların, Islâmabad'da Amerikan Merkezi önünde 12 Şubat 1989'da gerçekleşen ve en az 5 Pakistanlının ölümüne yol açan gösterinin, ingiltere ve Amerika'daki kargaşaların, kitabın yayıncılarına ve kitabı satan kitapevlerine yönelik tehditlerin gölgesinde kaldı. Kitap üzerine oluşan bu hengâme, iran'la Batı ülkeleri arasındaki ilişkinin daha da gerginleşmesine, Avrupa ülkelerinin Humeyni'nin idam fetvasını kınamalarına ve de İran'dan diplomatlarını geri çekmelerine neden oldu.

Kuran'ın otantikliğini sorgulayan, Peygamber'le ve Kuran'nı içeriği ile alay eden, Muhammed'i yermek için onu geçmişte Hıristiyan yazarlarca kullanılan "Mahund" kelimesiyle isimlendiren Şeytan Ayetleri, birçok Müslüman'ı rencide etti. Dahası, kitap Muhammed'in hanımlarını fahişe yerine koymakta, onların

gözden uzak olmalarının Kuranî sembolü olan "perde"yi, Kabe'nin tavafında olduğu gibi etrafında erkeklerin tavaf ettiği genelevi imajına dönüştürmekteydi.
Kitaba karşı Müslümanlar farklı tepkiler verdiler.107 Çoğu, kitabı İslâm'a bir saldırı olarak görüp kınadı. Birçoğu yazarı küfürle suçladı ve kitabın satışının yasaklanmasını istedi. İslâm Konferansı Teşkilatı genel sekreteri, üye ülkeleri kitabı yasaklamaya ve yayıncıları boykot etmeye çağırdı. Önemli sayıda Müslüman azınlığa sahip olan Hindistan da dahil olmak üzere birçok Müs-
106. Uluslararası tepkilere örnek olarak bkz. der. Lisa Appignanesi and Sara Maitland, The Rushdie File (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).
107. James Piscatori, "The Rushdie Affair and the Politics of Ambiguity," International Ajjain 66 (1990): 767-89.

lüman ülke, kitabı yasakladı. Mısır ise kitabı çok önceleri, Kasım 1988'de sessizce yasaklamıştı.
Humeyni 14 Şubat 1989'da Selman Rüştü'nün hemen öldürülmesi çağrısında bulunan bir fetva verdi. Nijerya müftüsü de aynı çağrıda bulundu. Ama dünyanın en eski üniversitesi ve Islâmi ilimlerde saygın bir yeri olan Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi uleması Selman Rüştü'nün önce yargılanması, sonra da kendisine tövbe fırsatı verilmesi gerektiğini savundu. Mısırlı Nobel Ödülü sahibi ve hararetli bir ifade özgürlüğü savunucusu olan Necip Mahfuz, "ifade özgürlüğü konusunda farklı kültürler farklı tutumlara sahip olabilirler; Batı kültürlerinde katlanılabilecek bir şey İslâm dünyasında kabullenilmeyebilir" diyerek kitabın Mısır'da yasaklanmasını onayladı.108 Diğer bazıları ise, Selman Rüştü olayının, akademik veya başka çevrelerden "politik dürüstlük" savunucularının ifade özgürlüğünü sınırlandırma çabasında oldukları bir zamanda ortaya çıktığına işaret ettiler. Birçok Batılı, çocuk pornografisini, kadınlara karşı uluorta şiddet görüntülerini, ırkçı iddiaları ve anti-Semitizm gibi "nefret içeren konuşmaları" yasaklamak istemektedir. Bu durumda birçok Müslüman şu soruyu sormaktadır: "Niçin çifte standart uygulanıyor? Niçin dine küfretmek bu kadar kabul edilebilir veya mazur görülebilir bir şey oluyor?"
Selman Rüştü olayı uluslararası politik ilişkileri de etkiledi. Ağustos 1988'de Iran-Irak savaşında ilan edilen ateşkesten hemen sonra, Iran uluslararası imajını ve ilişkilerini geliştirmek için önemli adımlar atmıştı. Avrupa ile diplomatik ilişkiler ve ticaret geliştirilmiş; Humeyni, Sovyet lider Mikhail S. Gorbaçov'a ülkesinin problemlerinin çözümünde Marksizm yerine islâm'dan yararlanmasını tavsiye eden bir mesaj göndermişti. Iran hükümeti genelde imajını, özellikle de insan hakları konusundaki politikasını iyileştirmek için adımlar atıyordu. Avrupalı ve Ameri-
108. "Repeating an Apostasy Is an Apostasy: Religious Leaders Urge Muslims to Ignore Rushdie Issue," Mıddle East Times, 7-13 Mart, 1989, s. 14.

kalıların da bulunduğu bazı toplantılara ev sahipliği yapmış, bazılarına da katılmıştı.
İran'ın katı ve Batı karşıtı grupları ülkenin Batı'yla normalleşemeye yüz tutan ilişkilerini engellemek için Selman Rüştü olayını başarıyla kullandılar. Bu gidişatı tersine çevirmek ve Humeyni'yi bu yönde etkilemek için Selman Rüştü olayından daha iyisi bulunamazdı. Sonuçta Humeyni, kitabı ve yazarını lanetledi, Batı'nın şeytanî eylemlerini kınadı ve İngiltere ile diplomatik ilişkilerin kesilmesini onayladı.
Tahran'da Amerikan büyükelçiliğinde gerçekleşen rehine olayının hatıraları, Pakistan'da 1979'da Amerikan büyükelçiliğinin yakılması, İran devriminden sonra Lübnan ve diğer ülkelerde Amerikalılara saldırılması, Islâmabad'da Amerikan Merkezi önünde Selman Rüştü'nün kitabı aleyhine yapılan gösteriler Amerika ile militan eylemciler arasındaki ilişkileri iyice gerginleştiren olaylar oldu. Bazı Avrupa ülkelerinin aksine Amerikan yönetimi, bu olaylara daha yavaş ve dikkatli karşılıklar verdi, ifade özgürlüğünün arkasında olduğunu belirtti, Humeyni'nin ölüm fermanını reddetti ama kitabın arkasında da durmadı (hatta başkan yardımcısı Quayle kitabı iğrenç olarak niteledi).

Selman Rüştü olayının öğrettiği derslerden birisi, Batı'nın daha seküler olan kültürü ile Müslüman kültürler arasında farklı dünya görüşleri ve değerlerin olabileceğidir. Seküler yönelimli Batı, kutsal değerlerine saldırdığı gerekçesiyle Müslümanların bir kitaba bu derece tepki göstermelerini anlamayabilir. Dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta ise, islâm'ın karmaşık bir yapı içerdiğini, Müslümanların farklı tepkiler verdiğini gözden uzak tutmamak gerektiğidir. Nitekim, mesela bir grup Arap ve Müslüman aydın ve yazar, ifade özgürlüğü adına Selman Rüştü'yü savunmuştur. 109 Humeyni islâm'ın tek temsilcisi değildir. Yine aynı şekilde Selman Rüştü olayını İran'la daha önceki kavgalı ilişkilerin duygusallığı çerçevesinde değerlendirmemek gerekir.
109. For Rushdie: Essays by Arab and Muslini Writers in the Dejense o} Free Speech (New York: George Braziller, 1994).

, Birçok Müslüman için Selman Rüştü olayı sadece bir dinî meseledir. Ama Iran ve Pakistan gibi ülkelerde bazıları için dine hakaret, tıpkı elit tabaka hizipçiliği veya Pakistan'da Benazir Butto karşıtlığı gibi, iç politikayla yakından ilişkilidir. Müslümanların birçoğu Selman Rüştü olayında ingiliz toplumunu sorgulamışlar ve bu toplumun gerek dinî gerekse politik hoşgörünün sınırları konusunda kendi savunu ve standartlarına uymadığına inanmışlardır. Mesela küfür kanununun sadece Hıristiyan inancını koruma altına aldığını, Yahudilik ve Müslümanlık da dahil olmak üzere diğer dinleri dışladığını hep dile getirmişlerdir. Galler Üniversitesi'nden Maşuk Ali'nin (Mashuq Ally) belirttiği gibi "bu durumda Müslüman topluluk kendisini bir prensip mücadelesi verir konumda görmektedir: Küfür kanunu adaletsiz bir şekilde bir toplumun belirli bir grubuna uygulanmakta, diğerleri ise dikkate alınmamaktadır."110 Gerek kültürel farklılığa karşı gösterilen duyarsızlık, gerekse farklı politik bağlamları dikkate almada gösterilen başarısızlık, Batı'nın Müslümanların ıstırap ve hiddetlerini anlama kabiliyetini sınırlandırmıştır. Şeytan Ayetleri kitabının birçok Müslüman açısından iğrenç olduğunu kabul etmek, Müslümanlarla aynı kanaatin paylaşıldığı anlamına değil, ifade özgürlüğünün sınırlarının farklı dinî kültürel ortamlara göre değişebileceğinin göz önünde bulundurulması anlamına gelir. Diğer taraftan, Pakistan'ın Hıristiyanlara karşı uyguladığı küfür kanunu üzerine tartışma da ifade özgürlüğüne karşı dinî sınırlar çizmenin ne kadar karmaşık konular içerdiğini ortaya koymaktadır.

İslâm ve 1991 Körfez Savaşı

Eğer Saddam Hüseyin hedeflerini gerçekleştirebilseydi, Irak, Körfez Savaşı'ndan Batı emperyalizmine karşı islâm'ın savunucusu olarak çıkacaktı. Ancak bu savaş yine Pan-Arabizm veya Panislâmizm şeklinde klişeleşen yekpare bir Arap ve islâm dünyası
110. Law, Blasphemy and the Multi-Faith Sodety: Report of a Seminar, Discussion Pa-pers 1 (London: Commission of Racial Equality, 1990), s. 53.

imajının doğru olmadığını gösterdi.111 Yine bu savaş Müslüman politikacıların ve dinî liderlerin kendi farklı fikirlerini meşrulaştırmak için İslâm'a müracaat ettiklerini ortaya koydu.112 Belki de bu anlamda en tutarsız tavır, sekülerist bir rejimin başı olan, gerek kendi ülkesinde gerekse yurtdışında Islâmî hareketleri acımasızca bastıran ama savaş sırasında da islâm kisvesine bürünerek cihad çağrısında bulunan Saddam Hüseyin'den geldi.
Körfez krizi, bir taraftan zorba ve yayılmacı Irak'a karşı Arapları birleştirirken, diğer taraftan Arap ve İslâm dünyasının ne derece bölünmüş olduğunu gözler önüne serdi. Arap Birliği Teşkilatı ve 44 ülkenin (bugün 55 ülke) üye olduğu Suudi Arabistan destekli İslâm Konferansı Teşkilatı, Saddam'ın Kuveyt'i işgalini kınadı. Saddam Hüseyin'e karşı oluşan bu tavır daha derinlerdeki bölünmeleri gölgeledi. Arap Birliği'nin 21 üyesinden ancak 12'si Saddam karşıtı güçleri destekledi. Dahası, kriz uzadıkça Saddam sempati toplamaya başladı. Tabii bu durum, İslâm ülkeleri hükümetlerinin halkları temsil ettiğini düşünen, ittifak içinde bulundukları bu hükümetlerle halkların önemli bir kısmı arasındaki görüş farklılığını dikkate almayan Batılıların hoşuna

gitmedi. Bu halkların artık kökleşmiş dertleri, Saddam Hüseyin'de yeni bir ses, yeni bir destek buldu.
Uluslararası toplumdan gelen son derece hızlı ve geniş çaplı tepki karşısında şaşıran Saddam, eylemlerini Arap-İslâm unsuruna dayandırmaya çalıştı ve böylece İslâm ülkelerinin yöneticileri üzerinde halklarından gelen bir tepki oluşturdu. Arap dünyasındaki lider boşluğunu doldurmaya çalıştı Karizmatik bir özelliği olmamasına rağmen, kurnaz bir şekilde uzun süredir problem olarak hissedilen Arap yönetimlerinin ve toplumlarının başarısızlıklarını
111. Bkz. John L. Esposito, "Jihad in a World of Shattered Dreams: İslam, Arab Politics and the Gulf Crisis", The World and I, Şubat 1991, s. 512-27.
112. Piscatori, der. lslamic Fundartıentalisms and the Gulf Crisis; Yvonne Y. Haddad, "Operation Desert Shield/Desert Storm: The Islamist Perspective," Beyond Desert Storm: The Gulf Crisis Reader, der. Phyllis Bennis ve Michel Mousha-beck (New York: Olive Branch Press, 1991), 23. bölüm.

(yoksulluk, yozlaşma ve adaletsiz gelir dağılımı), Filistinlilerin perişan durumunu, Arapların bağımsızlığını hiçe sayan yabancı müdahalesini dile getirerek Arap milliyetçiliği ve islâm'a dayalı bir söylemle popüler bir kişilik haline geldi. Tıpkı Ayetullah Humeyni gibi kendi imajını yükseltmek için Filistinlilerin, yoksul ve ezilmişlerin savunucusu, kutsal toprakların kurtarıcısı rolüne soyundu; Batı'nın, özellikle de ABD'nin Arap topraklarını ve petrolü işgaline karşı cihad çağrısını meşrulaştırmak için İslâm'ı kullandı. Dahası, kendisine karşı tavır alan Arap rejimlerinin devrilmesini istedi. Bu popülist sorunları dile getirmesiyle birlikte, aslında laik bir despot olan Saddam, birçok Müslüman nezdinde şöhret buldu; böylece mesaj, mesaj vereni değiştirdi.
islâm dünyasındaki bu derin ayrılıklar, İslâm ve cihad çağrısının artmasına neden oldu. Suudi Arabistan ve Mısır'ın önde gelen dinî liderleri, Suudi Arabistan'daki (gayri Müslimlere yasak olan islâm'ın kutsal şehirleri Mekke ve Medine'deki) yabancı askerlerin varlığını dinen meşru hale getirmişlerdi ama Saddam Hüseyin, Ayetullah Humeyni, Ürdün uleması ve ^Müslüman Kardeşler yabancı müdahalesine karşı cihad çağrısında bulunmuşlardı.113
Toplumlarının sesi olan Islâmî hareketler, Körfez krizinin başlangıcında farklı tavır takındılar. Önce birçoğu, Islâmî hareketlere zulmeden laik Saddam Hüseyin'i kınadı, Kuveyt'in işgaline karşı çıktı. Ama başlangıçtaki bu tavır zamanla daha popüler konuların gündeme gelmesiyle Arap milliyetçiliği, anti-emperyalizm ve Batılı askerlerin Körfez'e yığılmasıyla islâm'ın kutsal topraklarına yabancı müdahalesine karşı Saddam'ın desteklenmesine neden oldu. Bu tavır değişiminin temel nedeni de Batılıların bölgeye çok büyük bir askerî yığınak nakletmesi, askerî müdahale tehdidi ve Batı'nın burada artık sürekli kalacağı korkusu idi.
İslâm dünyasında birçok kişi artık Kasım 1990'daki Amerikan seçimlerinin ardından Batı'nın bölgede savunma için değil,
113. Bkz. Washington Post, 14 Eylül 1990; ve Los Angeles Times, 22 Eylül 1990.

saldırı için var olduğuna inanmıştı. Çöl Kalkanı Operasyonu, Çöl Fırtınası Operasyonuna ya da bu harekâta karşı olan Müslümanların adlandırdığı gibi "Çöl Kılıcı"na dönüşmüştü; Suudi Arabistan'ı savunmak ve Kuveyt'i kurtarmak için başlayan savaş süreci, artık Saddam'a karşı bir hareket olmaktan çıkmış, Irak'ı hem politik hem de askerî anlamda tamamen imha etme teşebbüsüne dönüşmüştü. Peki sonunda bölgede doğacak güç boşluğundan en fazla kim yararlanacaktı? Tabii ki Amerika ve onun bölgedeki müttefiki İsrail.
İslâm ülkelerinde izlenen politikalar Fas, Tunus, Cezayir, Ürdün, Pakistan, Mısır ve diğer bazı Müslüman ülkelerde Saddam'a ve onun cihad çağrısına yönelik popüler desteğin artmasına neden oldu. Başlangıçta Irak'ın Kuveyt'i işgalini protesto eden Cezayirliler bu defa Irak'ın yanında yer alıyorlardı; Islâmî Selâmet Cephesi lideri Abbas Medenî, daha sonraki bir Bağdat ziyaretinde "Irak'a karşı gerçekleştirilecek bir saldırının dünyanın her yerindeki Müslümanlarca karşılanacağı" şeklinde bir açıklamada bulunuyordu.114 Ürdün'de de Müslüman Kardeşler başlangıçta Kuveyt'in işgalini kınamıştı; ama Amerikan güçlerinin

bölgeye yığılmasıyla birlikte "bu yeni haçlılara karşı Irak'ı ve islâm dünyasını koruma" çağrısında bulunuyordu. Amerikalı bir Müslüman'ın ifade ettiği gibi "insanlar Saddam'ın neler yaptığını unuttular ve Amerika'nın ne yaptığına bakmaya başladılar... Saddam Hüseyin yanlış yapmış olabilirdi, ama onu cezalandırmak Amerika'nın işi olmamalıydı."115 Mısır'da ise Müslüman Kardeşler Irak'ın Kuveyt'i işgalini kınamış ve Mısır hükümetinin Saddam karşıtı konumunu desteklemişti; ama savaş uzadıkça Müslüman Kardeşler diğer muhalefet hareketlerine katıldılar ve Suudi Arabistan'daki Batılı güçlerin varlığına karşı çıktılar.

Saddam'a karşı oluşturulan "uluslararası ittifak"a asker veren Müslüman ülkelerde bile halkın duyguları hükümetlerinkinden

114. "islam Divided," The Economist, 22 Eylül 1990, s. 47.
115. Abdurrahman Alamoudi, The Washington Report on Middle East Affairs, Ekim 1990, s. 69.

farklıydı. Pakistan'da çoğunluk Kuveyt'in işgaline karşıydı, ama mesela The Herald'ın gerçekleştirdiği bir ankete katılanların % 86.6'sı "Suudi Arabistan'daki kutsal toprakları Amerikan askerleri mi korumalı?" sorusuna "Hayır!" cevabını vermekteydi.116

Güneydoğu Asya'da ise Malezya ve Endonezya hükümetleri Birleşmiş Milletler kararlarını desteklemiş ve Irak'ın Kuveyt'e saldırısını kınamışlardı; ama bölgede yabancı kuvvetlerin bulunması ve Körfez'de olabilecek bir askeri hareket halktan destek görmedi. Birçok insan Saddam'ın saldırısının ve Bush yönetiminin onu "yeni Hitler" olarak tanımlamasının, Ortadoğu'nun çalkantılı politik yapısı veya Batı liderliğindeki koalisyonun ve müttefiklerden birçoğunun kendi çıkarlarıyla alakalı olduğunu fark ediyordu. Suudi Arabistan'ı savunmak ve Kuveyt'i kurtarmakla, Irak'a saldırmak birbirinden çok farklı şeylerdi. Yine islâm dünyasının genelindeki Müslümanların duygularını yansıtır şekilde.Malezya ve Endonezya'da birçok kimse hem Saddam'ın Kuveyt'e saldırısını hem de Amerika'nın çifte standardını üleştirmekteydi. Çünkü Amerika, Saddam'ı uluslararası hukukun ihlâli ile suçluyor, Birleşmiş Milletler kararlarının kesinlikle uygulanmasını istiyor ama israil'in Batı Şeria ve Gazze'yi işgalini kınayan Birleşmeş Milletler kararlarının uygulanması konusunda aynı duruşu sergilemiyordu. 117 (Benzer eleştiriler Batı'nın Bosnalı Müslümanların dramına seyirci kalması konusunda da yapılmıştı).

Malezya'da bağımsız bir yayın organı, islâm dünyasının çoğunda var olan bu güçlü duyguları şu sözlerle satırlarına yansıtmaktaydı:

Körfez'deki Amerikan askerî yığınağına ve Amerika'nın Üçüncü Dünya ülkelerine yönelik geçmişteki işgal ve müdahalelerine bakılınca, ufukta tam teşekküllü bir savaş gözükmektedir... Amerika'nın, İsrail'in Batı Şeria, Gazze Şeridi, Golan Tepeleri ve Lübnan'ı işgaline, Tyre, Sidon ve Batı Beyrut'u bombalamasına seyirci kalıp da, şimdi Kuveyt'in yardı-

116. The Herald, Eylül 1990, s. 30.
117. "The Gulf Crısis," Alıran 10, no. 8 (1990), s. 32.

mına koşması tam bir ikiyüzlülüktür. Bütün bunlar karşılığında İsrail, bırakın ekonomik ambargo uygulamasını, Amerika'dan giderek artan oranda maddi destek görmektedir. Halihazırda İsrail Amerika'dan yılda 4 milyar dolar almaktadır. Bu paranın 400 milyon doları Sovyetler Birliği'nden getirilen Yahudilerin işgal altındaki topraklara yerleşimleri için kullanılmakta ve böylece İsrail'in yayılmacılığı onaylanmaktadır. Dahası, Amerika, İsrail'in Lübnan'dan çekilmesi talebinde bulunan Güvenlik Konseyi kararını sürekli veto etmiştir. Amerika aynı tavrı intifada sırasında İsrail askerlerinin 160'ı çocuk olmak üzere 700'den fazla Filistinliyi öldürdüğü zaman da sergilemiş, işgal altındaki topraklara uluslararası gözlemci gönderilmesini talep eden Birleşmiş Milletler kararını veto etmiştir. 118

Amerika'nın Irak'ın Kuveyt'i işgali konusundaki Birleşmiş Milletler kararlarını uygulamaya koyup İsrail'in Batı Şeria ve Gazze işgallerini görmezlikten gelmesi,

iki olay arasında herhangi bir bağlantı kurmaya yanaşmaması Körfez krizi sırasında birçok Müslüman'ın dikkatini çekti.
Pakistan'da Cemaat-i Islâmî'nin lideri ve aynı zamanda senato üyesi olan Gazi Hüseyin Ahmet, Amerikan karşıtı bir gösteride kalabalık bir topluluğa hitap ederken Pakistan hükümetinin Amerikan yanlısı dış politikadan vazgeçmesini istiyordu. Ameri-ka-Avrupa ittifakını "islâm karşıtı güçler" olarak niteleyen Gazi Hüseyin Ahmet, Amerika'nın gerçek niyetinin Kuveyt'i kurtarmak değil, bölgedeki egemenliğini güçlendirmek olduğu uyarısında bulunuyordu. Avrupa ve Amerika "islâm dünyasının bileğini bükmek için elbirliği etmişlerdi."119 Gazi Hüseyin Ahmet'e göre, nitekim, Yeni Dünya Düzeni'nde İslâm dünyasının yeri olmayacaktı. Saddam Hüseyin'e verilen popülist destek, Saddam yanlısı ve Amerikan karşıtı söylemle, gösterilerle, yürüyüşlerle ve zaman zaman da şiddet içeren unsurlarla daha sesli hale geldi: Fas, Tunus, Cezayir, Moritanya, Sudan, Libya, Nijerya, Lübnan,

118. "Exposing US Motivesi A Third World View," Aliran 10, no. 11 (1990), s. 38.
119. Davm, 1 Şubat 1991.

Ürdün, Gazze ve Batı Şeria, Yemen, Mısır, Hindistan, Pakistan, Bangladeş, Iran, Malezya, Endonezya, hatta Güney Afrika'daki küçük Müslüman topluluk bu yönde tepkiler gösterdi. Tel Aviv'e yönelik scud füzesi saldırıları birçok Arap milliyetçisi ve Islâmî hareket mensubu tarafından sevinçle karşılandı. Saddam, İsrail'in kalbini vuran ilk Arap lideri olarak görüldü Fas, Tunus, Cezayir, Moritanya ve Sudan'da büyük gösteriler oldu. Saddam'ıı Arap milliyetçiliği, İslâm ve Filistin meselesi üzerine yoğunlaşan çağrıları, Fransız sömürgeciliğinin hatıralarıyla birleşti ve birçok kişinin kendi kimliklerini Arap-Islâm geçmişinde aramasına neden oldu. 3 Şubat 1991'de Rabat'ta 300.000 kişi Fas askerinin uluslararası koalisyondan çekilmesi için gösteri yaptı. İsrail'in Irak'a yönelik istihbarat bilgileri sağladığına, Arap topraklarına saldırdığına, Arap kentlerine keyfi şekilde misillemede bulunduğuna inananlar, Saddam'ı, israil'i savaşla tanıştıran, acıyla buluşturan adam olarak selamladılar. Yine aynı şekilde Lübnan yaşamış olduğu iç savaştan sonraki en büyük gösterilerden birine tanık oldu, ülkedeki Batılı bankalar ve havayolu şirketleri bombalandı, iran'ın büyük şehirlerinde Batı karşıtı gösteriler düzenlendi. Cumhurbaşkanı Rafsancani bir taraftan dikkatli bir şekilde iran'ın resmî olarak izlediği tarafsız pozisyonu korumak istiyor, diğer taraftan da gerek Iran içindeki gerekse islâm dünyasının genelindeki duyarlılığı şu sözlerle dile getirmek zorunda kalıyordu: "Emperyalizmin başı bir Müslüman ülkeyi imha ediyor ve onun kaynaklarını yok ediyor."120 Endonezya hükümeti, Birleşmiş Milletler'in Körfez krizi ile ilgili kararlarını desteklemiş ve birçok Endonezyalı, Saddam'ın Kuveyt'i işgalini kınamıştı. Ama daha sonra Saddam'ın eylemlerini Filistin meselesi ile özdeşleştirmesi, Amerikan askerlerinin Körfez'e yerleşmesi ve sonunda Irak'ın imha edilmesiyle birlikte Endonezya basını, aydınları, Müslüman liderleri ve öğrenci grupları arasında giderek artan bir Amerikan karşıtlığı ortaya çıktı. 121

120. Christian Science Monitör, 24 Ocak 1991. . ...
.
121. Far Eastern Economic Review, 24 Ocak 1991.

Uluslararası koalisyona asker veren Fas, Bangladeş, Mısır, Suriye ve Pakistan gibi ülkelerin hükümetleri, askerlerin Körfez'den çekilmesi için giderek artan bir iç baskı ile karşılaştılar. Islâmî harekete savaşı protesto eden başka gruplar da katıldı. Mısır'da Müslüman Kardeşler solcu gruplardan ve mesleki kuruluşlardan destek aldı. Hükümet aleyhtarı bir haftalık dergi "Müslümanlar! Kardeşleriniz öldürülüyor. Irak'a bu kahraman direnişinde yardımda acele edin!" manşetini atınca birkaç saat içinde yok sattı.122 Pakistan'da Cemaat-i Islâmî gibi gruplar ülke çapında büyük gösteriler düzenledi ve yüzlerce kişi gönüllü cihad için kaydoldu.
Aynen diğer konularda olduğu gibi, Körfez Savaşı da İslâm dünyasında farklı duruşların, farklı bakış açılarının ve öncelikleri temsil eden çeşitli seslerin

olduğunu, Müslüman hükümetlerin, hükümetlerle halkların, dinî liderlerin ve Islâmî hareketlerin bir bütün arz etmediğini ortaya koydu. Mesela bir taraftan Saddam Haçlı seferleri, Emperyalizm ve medeniyetler savaşı gibi konuları İslâm adına dile getirirken, Mısır ve Suudi Arabistan'ın resmî uleması ile diğer bazı ülkelerden dinî liderler bu bakış açısını yine islâm adına reddettiler.

İslâm tehdidi: Yorum meselesi

insanların dinin mahiyetini, politika ve toplumla ilişkisini anlama şekilleri onların öngörülerini, yargılarını ve beklentilerini büyük ölçüde etkiler. Islâmî uyanışın dinamik yapısı niçin hoş kar-şılanmamaktadır? Ya da Islâmî uyanış niçin hep tehdit olarak görülmekte ve tepki gösterilmektedir?

Bu kadar ilgi gösterilmesine, medyada fazlaca yer verilmesine, onca yayın ve konferansa rağmen islâm ve Islâmî hareketler yeterince anlaşılmamış veya seçici bir gözle tanınmıştır. Bu kadar bilgi kaynağı, akademik uzman ve hükümet danışmanlarının var

122. The Econornist, 26 Ocak 1991.

olduğu bir ortamda niçin 1970'lerde Libya, Mısır, Pakistan, Sudan veya diğer İslâm ülkelerinde meydana gelen olaylar gündeme gelmemiş ama 1978-79 Iran Devrimi tüm dikkatleri üzerine çekmiştir? Islâmî uyanışın keşfedilmesinden sonra bile niçin çoğu yorumcu İslâm fundamentalizminin Tunus, Cezayir, Ürdün, Mısır ve Türkiye gibi ülkelerdeki gücünü ve canlılığını önemsememiştir? İslâm ve Islâmî hareket niçin hep dinî aşırılığa ve terörizme indirgenerek yorumlanmıştır?

Şiddet, çatışma, terörizm ve adaletsizlik dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi islâm dünyasında da vardır. Bu eylemler, tıpkı başka yerlerde Hıristiyanlık, Yahudilik ve demokrasi veya komünizm gibi seküler ideolojiler adına gerçekleştirilen eylemlerde olduğu gibi, islâm adına meşrulaştırılmaktadır.

Batı'nın islâm'ı yanlış yorumlamasının, klişeleştirmesinin ve abartılı bir şekilde korkulur hale getirmesinin özünde, çatışan bakış açıları vardır. Bedevi, çöl, deve, çok kadınla evlilik, harem ve zengin petrol şeyhleri şeklindeki eski klişelerin yerini artık ellerinde silah sallayan mollalar, sakallı, Batı'karşıtı fundamentalistler ve çarşaflı kadınlar aldı. Batı'nın korkuları ve antipatisi sadece medya haberleri ve manşetleriyle değil, Islâmî hareketin hayat görüşüyle uyuşmayan seküler bakışıyla da beslenmektedir. Modern ve Aydınlanma sonrası dönemin özelliklerini taşıyan seküler söylem ve düşünce kalıpları bu konudaki yargı ve anlayışları önyargı ile değerlendirmekte, hatta çarpıtmaktadır. Dini bireysel bir inanç sistemi şeklinde yorumlayan modern anlayış, kapsamlı bir din olan, politika ve toplumla bir bütün oluşturan islâm'ı "modern" seküler ölçüye uymadığı gerekçesiyle "anormal" ve "anlamsız" bulmaktadır. Böylece İslâm anlaşılmaz, mantıksız, aşırı ve tehdit edici bir din olarak görülmektedir.

Oysa tüm dünya dinleri gerçek halleriyle epey kapsamlı hayat biçimleri öngörmüşlerdir. 123 Her ne kadar politikaya bakış açıla-

123. Dinin modern yapısının köklerinin ilk ve daha geniş bir incelemesi için bkz. Wilfred Cantwell Smith, The Meaning and End of Rdigion (New York: Harper & Row, 1962).

rı değişse de dinler toplumsal hayata çok kuvvetli bir vurguda bulunurlar: Tevrat'ın yolu, İslâm'ın "doğru yol"u, Buda'nın orta yolu, Hinduizm'in dürüst yolu. Tüm bu yollar insanlara temizlik, beslenme şekli (helal-haram yiyecekler), sağlık, hayatın çeşitli evreleri (doğum, evlilik, ölüm), ibadet ve dinî törenler konusunda rehberlik etmektedir. Modern din algısının kökleri Aydınlanma sonrası Batı düşüncesine dayanmaktadır. Dinin sınırlandırılmasına dayanan bu anlayış Batı'da inanan ve inanmayan birçok insan için bir ölçü haline geldi. Artık tarihî özelliklerini kaybetmiş bu din algısının modern ve Batılı bir din algısı olduğunu çok az kimse fark etmektedir. Batı, ayrıca diğer dinî sistemleri ve "izm'leri isimlendirme, tanımlama görevini de üstlenmektedir. Hıristiyanlık ve Yahudiliği tanımlayan Batı, böylece Hinduizm, Budizm ve Muhammedanizm'i [Bazı Batılıların İslâm'a verdikleri isim] de yeniden tanımlamaktadır. Böylece diğer dinî geleneklerin yapıları ve işlevleri, kilise ile devletin ayrıldığı modern

Batı normlarına ve Aydınlanma sonrası seküler ölçülere göre gruplandırılmakta, araştırılmakta ve değerlendirilmektedir.
Bizim din algımızın modern bir yapı içermesinin yanı sıra, kilise ve devlet ayırımımız da hayli yeni bir olgudur. Tarihî olarak Ibrahimî dinlerde inançla politika daha başlangıçta Israiloğulları'nın fetihlerinden ilk dönem Yahudi krallıklarına ve imparatorluk Hıristiyanlığına kadar birbirine karışmıştı. Her ne kadar kilise ve devlet farklı olgular olsa da, Hıristiyan imparatorlukların ve Haçlı Seferleri'nin ortaya koyduğu gibi, bunlar her zaman ayrı şeyler değildi. Ancak bugün artık, dini bireysel yaşantıya yönelik bir inanç ve dinle kilisenin ayrılmasına dayalı bir sistem olarak gören modern algı o kadar içselleştirmiştir ki, geçmiş inanç ve uygulamalar yok sayılmaya, bu yeni anlayış da açık ve ebedî bir gerçek olarak algılanmaya başlamıştır. Dolayısıyla, modern seküler anlayışa göre (ki bu anlayış da bir tür "seküler fundamentalizm"dir) din ve politikanın bir araya getirilmesi son derece anormal, mantıksız, tehlikeli ve aşırı bir tutumdur. Böyle yapanlar da (Hıristiyan, Yahudi veya Müslü-

man olsun) "fundamentalist" veya dinî fanatik şeklinde isimlendirilir.
Dolayısıyla Batı'nın seküler kafalı insanları (hükümet yetkilileri, siyaset yorumcuları, gazeteciler ve toplumun çoğu) islâm'ın kapsamlı bir hayat sistemi içerdiğinden söz eden Müslüman bireyler veya gruplarla karşılaştıkları zaman onlara hemen gerici, fanatik ve bağnaz çağrışımı içeren "fundamentalist" damgasını vurmaktadırlar, islâm dünyasındaki yönetici kesimin ve seküler elitin çoğu da aynı türden bir tavra sahiptir. Militan mollaların, bazı birey ve grupların aşırı eylemleri, din ile politikanın ayrılmaması halinde doğacak tehlikenin delili olarak sunulmaktadır.
İslâm'ı ve islâm dünyasındaki olayları öncelikle şiddet ve terörizm penceresinden değerlendirme eğilimi, çağdaş islâm'ın derinlik ve esnekliğinin, farklı tavır ve'yönelimlerinin görülmesini engellemiştir. Özellikle de islâm dünyasının büyük bir kısmında gerçekleşen sessiz devrimin, Islâmî canlanışın kurumsallaşmasının gözden kaçmasına neden olmuştur. Halen belirttiğim üzere, Islâmî canlanış, toplumsal hayatın dışında kalan marjinal birkaç kişi ile sınırlı bir hareket değildir. Artık genel Müslüman hayat tarzının bir parçası olmuştur.

Sekülerleşme ve modernleşme: ' ' ,
Seküler Fundamentalizmin tehlikeleri

Akademik disiplinlerimizi, hayata bakışımızı düzenleyen seküler öngörülerimiz veya bir başka deyişle seküler dünya görüşümüz, Islâmî politikayı sağlıklı bir şekilde tahlil etmemizin önündeki en büyük engel oldu ve neticede islâm'ı fundamentalizme, dinî fanatikliğe indirgeyen bir tavır sergiledik. 19601ı yıllarda ilerleme uzmanlarından ilahiyatçılara kadar birçok kimse şu sözlerle özetlenebilecek bir beklenti içerisindeydi: Her gün, her şekilde, her şey giderek daha modern ve seküler hale geliyor ve gelecek, ilerlemeci Batılılaşma ile bireyleri, kurum ve kuruluşları da dahil olmak üzere toplumun sekülerleştirilmesi, modernleşme tanım-

larınm ayrılmaz bir parçası oldu.124 Bu modernleşme tavrı, gelişmenin önünde duran ve iki ayrı kutupta görülen seçeneklerin belirlenmesinde de kendisini gösterdi: Gelenek ve modernite; Mekke ve makineleşme. Din ve teoloji de aynı öngörü ve beklentilerden nasibini aldı; ilahiyatçılar kutsal metinlerin efsanevî niteliklerden arındırılmasından, modern çağa uygun seküler incil'den ve seküler şehrin zaferinden (Aziz Augustin'in Tanrı Şehri tanımlamasına karşılık olarak) bahseder oldular. Hatta "Tanrısal Ilahiyat'ın Ölümü" başlığıyla anılan bir teolojik düşünce ekolü bile ortaya çıktı.125 Dinî inanç, en iyimser bakışla özel bir bireysel konu olarak görüldü. Bilimsel çevrelerde bilim adamlarının entelektüel kapasiteleri ve objektiflikleri dine karşıt olarak bilinen seküler liberallik ölçüsüyle belirlenir oldu. Kilise ve havra üyeliği gerekli bir şey olarak görülse de, çoğu politika adayı kendi inançlarına veya dinî konulara girmekten kaçındı.

Bu "aydınlanmış" kilise-devlet ayırımının ve de Batılı, seküler gelişim modellerinin böylece kabulü, dinin ancak geçmişin anlaşılmasına yarayan, modern politik, ekonomik ve sosyal ilerlemeye uymayan, hatta bu ilerlemeye engel olan geleneksel inançlar yığınından ibaret bir şey olarak görülmesine neden oldu. Ne ilerleme teorisi, ne de uluslararası ilişkiler dini politik alanın önemli bir unsuru olarak gördü. Din ve politikayı ayıran anlayış dinî geleneklerin tarihî, siyasî, sosyal ve ekonomik bağlamlarda oluşup

124. Örnek için bkz. Daniel Lerner. The Passing oj Traditional Society: Modernizing the Middle East (New York: Free Press, 1958); ve Manfield Halpren, The Poli-tics oj Social Change in the Middle East and North Ajrica (Princeton: Princeton University Press, 1963). Modernleşme teorisindeki bazı faktörlerin çok iyi bir şekilde ortaya konan bir incelemesi için bkz. Fred R. von der Mehden, Religion and Mödernization in Southeast Asia (Syracuse: Syracuse University Press, 1988).

125. Örnek olarak, bkz. Harvey Cox, The Secular City: Urbanization and Secularizati-on in Theological Perspective (New York: Macmillan, 1965); ve Cox, Religion in the Secular City: Tovjard a Post Modem Theology (New York: Simon & Schuster, 1984); Dietrich Bonhoeffer, Letters and Papers from Prison, gözden geçirilmiş basım (New York: Macmillan, 1967); ve William Hamilton and Thomas Alti-zer, Radical Theology and the Death ojGod (lndianapolis: Bobbs Merrill, 1966).

geliştiği gerçeğini görmezlikten geldi. Dinî geleneklerin doktrinleri, kuralları ve hukukları bu bağlamlarda oluşturulmuştu. Bu durum islâm tarihi, hatta çoğu Müslümanın inançları için de geçerliydi. Ama gariptir ki, bazı yorumcular dinî inanç ve uygulamaları tarihî gelişimleri bağlamında değerlendirmek yerine, tıpkı muhafazakâr papazlar gibi, diğer unsurlardan soyutlanmış, tek başlarına var olan gerçekler olarak gördüler. \

Her ne kadar muhafazakâr ve geleneksel şeklinde tammlarâsa-lar da dinî gelenekler, vahiy dünyasının insan yorum ve söylemi ile buluştuğu, özel sosyal ve tarihî ortamlara cevaben ortaya çıkan dinamik ve değişken bir sürecin ürünüdür. Dini bir hayat biçimi olarak görmek yerine, bireysel veya özel hayatla sınırlı bir inanç sistemi olarak tanımlayan Aydınlanma sonrası anlayış, bizim islâm'ın doğasını ve diğer dünya dinlerinin birçoğunu anlamamızı engelledi. Bu anlayış dini kısımlara ayırdı, onun mahiyetine zarar verdi; dinî geleneklerin iç dinamiğini ortaya çıkarmak yerine, onlara durağan, katılaşmış, gelişmeyen bir konum biçti. Bu anlayışa göre de din ile politikayı birbirine karıştıran bir din mutlaka gerici, dinî fanatizme açık ve de potansiyel tehlike taşıyan bir din olmalıydı.

Batı'da ve seküler düşünceli birçok Müslüman'ın zihninde İslâm gerek kuralları, gerekse sosyo-kültürel yapısı itibariyle durağan bir yapı içermektedir; dolayısıyla da modern karşıtı ve gericidir. Bu görüşe destek olarak da mesela islâm'da içtihad ve reform kapılarının 10. yüzyılda kapandığı ileri sürülür. Batı'da islâm uzmanı olarak tanınanların birçoğu islâm'ı aslında islâm dini üzerine pek bilgisi olmayan tarihçi ve sosyal bilimci profesörlerin derslerinde öğrenmektedirler. Tarih ve politika derslerinde islâm öncelikle kültürel bir miras, tarihî bir birikim olarak görülmekte, günümüzle ilişkisi bağlamında değil, geçmişteki anlamı bağlamında ele alınmaktadır. Islâmî araştırmalar eski dinî metinler ve tarihî baz temel alınarak gerçekleştirilmekte, sosyal bilimler ve modern dönem açısından araştırmalara pek yer verilmemektedir, islâm üzerine yayınlanan kitaplarda modern döne-

me, 19. ve 20. yüzyıllara yalnızca bir bölüm, hatta daha az yer ayrılmaktadır.126 Modern İslâm'ı ve özellikle de Islâmî modernizmi ele alan dersler ve tahliller, 1905'de ölen Muhammed Abduh ve 1938'de ölen Muhammed îkbal'den bu tarafa geçmemektedir. Bu dersler ve tahliller günümüze ilişkin gerçeklere nasıl ulaşabilir ki?

Islâmî boyutun ve Müslüman toplumların dinamiklerinin gerçekçi bir şekilde tahlil edilmesinin önünde duran ve islâm'ın gerici bir din olarak görülmesine

neden olan ikinci engel ise, yapılan tahlillerin seküler bir bakış açısına sahip olması ve elit tabaka tarafından gerçekleştirilmesidir. Böylece genelde popülist, özelde de Islâmî hareketlerin mahiyeti anlaşılamamaktadır. Bu bakış açısı dini mollaların, din alimlerinin ve eğitimsiz veya cahil kalabalıkların tekelinde bulunan, gelenekle sınırlı bir alan olarak görmektedir. Bu nedenledir ki, Ortadoğu veya diğer İslâm toplumları üzerine uzman kişilerin ancak birkaçı dinî liderleri tanıma ve onlarla görüşme, kurumlarını ziyaret etme veya toplumdaki liderlik rolleri hakkında bilgi edinme ihtiyacını hissetmektedir. Din alimleri çoğu zaman dikkate alınmamakta veya marjinal konumda görülmektedir. Çoğu Batılı bilim adamı ve hatta Batı eğitimli Müslüman bilim adamı ancak kendileri gibi modern kafalı ve Batılılaşmış olduğunu düşündükleri şehirli eliti dikkate almaktadır. Batılı bilim adamlarının çoğu bugüne kadar Müslüman toplulukları, Batı'nın seküler, ilerici ve modern prensipleri, değerleri ve beklentileri açısından ele almayı tercih ettiler. Uzmanlar, bu toplumları elit tabakanın yönetim anlayışında olduğu gibi yukarıdan aşağı doğru tahlil edip değerlendirdiler. Sonuçta akademisyenler, hükümet danışmanları ve medya hep aynı tuzağa düştü: Toplumun seküler elit tabakası dikkate alındı; modernleşme ve Batılılaşmanın birbirleriyle bağlantılı olduğu düşünülerek, sekülerleşme ilerlemeye, din ise gericilik ve

126. H. A. R. Gibb'in ortaya koyduğu çok güzel bir örnek için Mohammedanism (Oxford: Oxford University Press, 1962); ya da John B. Christöpher, The Is-lamic Jradition (New York: Harper & Row, 1972). ^ '.;-.., i (•

muhafazakârlığa denk görüldü. Müslüman toplulukların sosyal ve politik gelişimleri için var olan seçenekler hep zıt kutuplara yerleştirildi ve son zamanlarda da medeniyetler çatışması bağlamında değerlendirildi: Gelenekle modernite, geçmişle gelecek, medrese ile üniversite, tesettür ile Batılı giyim tarzı hep karşıt olgular olarak görüldü.

Edward Said'in oryantalizme yönelttiği bilgece eleştiriler bu anlayışı yansıtan bilim mantığının eksikliklerini ve önyargılarını açıkça ortaya koymaktadır. Dinî canlanışı fundamentalizme ya da Islâmî hareketleri radikal devrimciliğe eşdeğer gören ve de islâm'a bağlı ılımlı çoğunluk yerine radikal azınlık üzerinde durmayı tercih eden oryantalistlerin elinde bugün yeni bir oryantalizm şekli biçimlendirilmektedir. Bilim çevreleri, hükümet ve medya, manşet nitelikli olaylar ve şiddete dayalı radikal uç azınlık üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çoğunluğu oluşturan ılımlı hareket veya kuruluşları (politik içerikli veya değil) önemsememektedirler. Bu eğilim, yayın piyasasında da kendisini hissettirmektedir. Yayınevleri, dergiler, danışmanlık kuruluşları ve medya tümüyle fanatizm ve terörizm korkusu yansıtan, klişeleri pekiştiren manşet olaylara kilitlenmektedir. Bu bağlamda, herhangi bir Islâmî kuruluşu veya bireyi "fundamentalist", "radikal" ve "aşırı" sıfatlarıyla tanımlayan referansların ne kadar sıklıkla kullanıldığını bir düşünün.

Liberal seküler veya liberal Yahudi-Hıristiyan geleneğine bağlı olan çoğu kimse, dinin politikaya herhangi bir şekilde müdahalesini potansiyel olarak tehlikeli ve "fundamantalist" bir müdahale olarak algılamaktadır. Bu algı, bilgi ve dikkatlerimizin radikal azınlığı temsil eden dinî gruplarla sınırlı kalması durumunda daha da kuvvetlenmektedir. Medyada Tebliğ Cemaati ile cihad örgütlerine ne oranda yer verildiğine bir bakın. Tebliğ Cemaati dünya çapında yaygın ve milyonlarca üyesi olan, politik içerikten tamamen uzak bir Müslüman cemaattir. Ama cihad örgütleri üyeleri ancak yüzlerle ifade edilen, zaman zaman dramatik şiddet eylemlerinde bulunsalar da, eylemleri pek fazla insa-

nın hayatına mâl olmayan radikal gruplardır. Yine aynı şekilde medya haberlerinde ve bilimsel araştırmalarda tasavvufi tarikatlara, Islâmî sosyal hayır kurumlarına; Mısır'daki Müslüman Kardeşler, Pakistan'daki Cemaat-i Islâmî, Kuveyt'teki Cemiyet-i Islah, Tunus'taki Rönesans Partisi, Malezya'daki ABIM gibi ılımlı Islâmî gruplara radikal Islâmî hareketlere oranla ne kadar yer verildiğini bir karşılaştırın.

Önemsememe politikası

Birçok ülkedeki Islâmî uyanış ve bunun politik yansımaları niçin genellikle son anda fark edilmektedir? Islâmî uyanış 1970'lerin ilk dönemlerinde Mısır, Libya, Pakistan, Lübnan ve Malezya'da ortaya çıkarken çok az kimse bu durumu fark edip dikkat kesildi. Mesela Uluslararası Araştırmalar Derneği'nin (International Studies Association) yıllık toplantısında islâm'ın sosyo-politik gelişmedeki rolünü konu alan bir konuşmayı dinleyenlerin sayısı 10'u bulmamıştı. Ama bugün böylesi bir profesyonel toplantıya sadece konuşmacı olarak katılanların sayısı bile bu rakamı bulmaktadır. Islâmî hareket, önceleri bir gölge hadise olarak tanımlandı, daha sonra da artık etkisi kalmayan bir rüzgâr olarak görüldü. Bu düşünce şekli 1980'lerde de varlığını korudu. Ama daha sonra, önceleri önemsemediğimiz Iran, Pakistan, Lübnan ve Körfez'deki olayları, şimdi de Türkiye ve Kuzey Afrika'daki gelişmeleri keşfettik veya bunlarla yüzleşmek zorunda kaldık. Pek çok kimse, "Pakistan'da olabilir ama İran'da asla"; "iran'da olabilir ama Mısır'da asla"; "Mısır'da olabilir ama Tunus, Cezayir veya özellikle laik Türkiye'de asla" diyordu. İslâm bir ülkenin veya bölgenin siyasal yapısında düşüş gösterirken diğer bir ülke veya bölgede yükseldi. 1988'de iran'la Irak arasında ateşkes ilan edilince, Islâmî yükselişin yerel kaynaklarını göz ardı eden birçok kimse bu ateşkesle Humeyni'nin itibarının sarsılacağını ve "fundamentalist hareket"in ölümcül bir darbe alacağını zannetti. Humeyni'nin ölümüyle birlikte ise bazıları fundamentalist tehlike-

nin sona erdiğini düşündü, bazıları da yeni "Humeyniler", yeni "Iranlar" aramaya başladı.

Islâmî hareketler genellikle toptancı bir şekilde değerlendirilmekte, ulaşılan sonuçlar da deneysel araştırmalara değil, klişeleşmiş veya önyargılı beklentilere dayanmaktadır. Bunun da sebebi, Müslüman bireylerin veya Islâmî organizasyonların gizli bir yapı içermeleri falan değil, daha bildik nedenlerdir: /

1. Genelde Ortadoğu araştırmalarında, özelde de Islâmî ilimler alanındaki bilim adamları yetersiz donanımları nedeniyle yazılarında veya medyadaki yorumlarında politika, hukuk, tarih, toplum ve petrol gibi çok çeşitli konuları ve çok geniş bir coğrafi bölgeyi kapsayan genellemeci bir tavır takınmaktadırlar.
2. Uzmanların birçoğunun hem seküler bir akademik önyargı taşımaları, hem de islâm dini ve islâm toplumlarının yapısı konusundaki bilgilerinin yetersiz .olması nedeniyle sonuçta genellemeci, seküler varsayım ve önyargılar içeren bir eğilim ortaya çıkmaktadır. İslâm'ın ve dinî geleneklerin dinamiklerinin yüzeysel bir şekilde algılanmaya çalışılması bu problemi
? daha da pekiştirmektedir.
3: İslâm üzerine çalışanların birçoğu modern veya çağdaş dö-
? nem üzerine değil, geçmiş üzerine eğitim almakta ve geçmişi araştırmaktadırlar.
4; Çoğu uzman ve yorumcunun Islâmî hareketler ve mensupları •:?' konusunda bilgileri sınırlıdır ve bu insanlarla doğrudan temas ve tecrübeleri yok denecek kadar azdır. Modern Islâmî hareket ve kuruluşların tahlili, gazete haberlerine veya bu hareketlerin yayınladığı broşür gibi dokümanlara, soyutlanmış vakalara ve hükümet raporlarına dayanmak ve genellemelerde bulunmaktan öte bir şeyler gerektirmektedir. Doğrudan gözlem, ilişki kurma ve araştırma bunlardan bazılarıdır. Araştırma özellikle gereklidir, çünkü İslâmî hareketin mensupları fazla yazılı yayın gerçekleştirmemekte, yazdıkları da genelde ideolojik içerikli veya halka yönelik broşürlerle sınırlı kalmaktadır. Ne yazdıkları veya ne söyledikleri eylemleri ile aynı bağlam-

da değerlendirilmelidir. Gerek bu hareketlerin hakkıyla tanınmamasından, gerekse hükümetin çıkarlarına, medyanın manşet beklentisine cevap verme eğiliminden dolayı ılımlı Islâmî grupların çoğunun eylemleri, yapısı ve esnekliği gözden kaçmakta veya önemsenmemektedir.

Farklılık ve değişim

Son 20 yıldaki tecrübelerimiz İslâm'ın görünürdeki birliğinin ardında var olan farklılığı (çeşitliliği) daha bir önemsememiz, İslâm'daki bütünlüğü ve Müslümanların eylemlerindeki birlik ve farklılıkları gözeten daha geçerli tahlillerde bulunmamız gerektiğini ortaya koymaktadır. Geçmişte islâm'ın birliğinden (Allah, Peygamber ve Kitap) birçok farklı hareket ve yorumlar ortaya çıktı: Sünnî, Şiî, Haricî, Vahhâbî, farklı fıkıh, kelam ve tasavvuf ekolleri. Yine bugün aynı şekilde farklı ortamlar farklı Islâmî yönelimli devletleri, liderleri ve organizasyonları ortaya çıkardı. Yönetim biçimlerindeki farklılıklar (Suudi Arabistan'ın kraliyeti, Kaddafi'nin halkçı devleti, İran'ın mollalar rehberliğindeki cumhuriyeti, Pakistan'da Ziyaü'l-Hakk'm askerî rejimi ve daha sonra Navaz Şerifin demokratik hükümeti, Sudan'da önce Numey-ri'nin, daha sonra Ömer el-Beşir'in askerî rejimleri, Afganistan'da Tâliban yönetimi; ve bütün bunların Batı ile farklı ilişkileri ve Islâmî hareketlerin çeşitliliği) hep "Islâmî fundamentalizm" kavramının o evrensel çağrışımının gölgesinde kaldı ve gerektiği gibi incelenmedi.

Ortak bir Islâmî alternatifin ve genel ideolojik prensiplerin ötesinde hükümetler, toplumlar ve Islâmî kurumlar arasında çok yönlü ve farklı düzeylerde söylemler mevcuttur. Müslümanların devlet yönetimi, İslâm hukuku, kadınların ve azınlıkların konumu üzerine yorumlarında en az benzerlikler kadar farklılıklar vardır. Yine aynı şekilde Islâmî düzenin veya yönetim sisteminin oluşturulması ve uygulanmasında takip edilecek metotlara (seçim sandığı, sosyal hizmetler, şiddet ve terörizme karşı tavra)

ilişkin olarak çok bariz farklılıklar söz konusudur. Dolayısıyla tıpkı tarihte olduğu gibi bugün de islâm zengin bir yorum ve uygulamaya tâbi tutulmaktadır. Bunun en bariz örneğini Afganistan'daki Tâliban hareketi sergilemektedir. Afganistan umulmadık bir şekilde, ülkenin % 90'ını birleştiren ve ülkede İslâm Cumhuriyeti ilan eden bu milis kuvvetinin yükselişine tanık olmuştur. 1980'lerde Iran ve Ortadoğu'daki Islâmî uyanış veya flslâm fundamentalizmi" karşısındaki korkulara rağmen Afganistan'daki mücahitler özgürlük savaşçısı olarak tanındı ve bunların kutsal savaşı Amerika, Suudi Arabistan ve diğer bazı ülkelerden önemli destek gördü. Ancak mücahitlerin zaferi Afganistan'a barış getirmedi. Sovyetler Birliği'ne karşı mücahitleri harekete geçiren, birleştiren ortak islâm kimliği daha sonra geçmişten gelen kabile farklılıklarının, dinî (Sünnî-Şiî) ve etnik çatışmaların gölgesinde kaldı. Ama yaklaşık 18 yıl süren iç savaş, hiç son bulmayacakmış gibi gözüken kan dökme eylemi ve anarşi ortamı birdenbire sona erdi.

Nereden ve nasıl ortaya çıktığı pek telli olmayan bir grup medrese talebesi (Tâliban) 1994'ün sonlarında başlayan süreçte 2 yıl içinde ülkeyi ele geçirdi. Bunlar diğer mücahit grupları yok sayarak Afganlıların çoğunluğunun temsilcisi ve manevî lideri olduklarını iddia ettiler. Başlangıçta askerî arka-planları olmayan medrese talebeleri olarak bilindiler ama aslında mollalardan,.dinî liderlerden ve talebelerden oluşmaktaydılar. Mollalar, Afgan-Sovyet savaşında yer alan, Sovyetlerin geri çekilmesinden sonra medreselere dönen emektar savaşçılardan oluşmaktaydı.

Başlangıçta şehirleri, sokakları güvenli hale getiren, yolsuzluk ve rüşveti önleyen kurtarıcılar olarak görülmesine rağmen, Tâliban'ın katı islâm uygulaması kısa zamanda problemler doğurmaya başladı. Tâliban İslâm'ı çok tutucu bir şekilde yorumlamaktadır. Her ne kadar daha aşırı olsalar da, Vahhâbîlik benzeri doktrinleri Suudi Arabistan'ın dinî yapısına ve Pakistan'daki Cemaat-i Islâmî'ye yakındır. Tâliban, kadınları okullardan ve işyerlerinden uzaklaştırdı; erkeklerin sakal bırakmasını, kadınların çarşaf giy-

mesini zorunlu hale getirdi; müzik ve televizyonu yasakladı; farklı davranışlara karşı sert fiziksel cezalar uyguladı. Kendi bildikleri islâm'a uymayanlara karşı hoşgörüsüz davrandılar; dinden çıkmakla itham ettikleri Şiî azınlıktan birçok insanı katlettiler.

Birçok Müslüman dinî lider Tâliban'ın "Islâmî" politikalarını sapık politikalar olarak tanımladı. Mısır ve İran gibi birbirinden çok farklı hükümetler, Batı

yönetimleri ve uluslararası insan hakları kuruluşları Tâliban'ın insan hakları ihlâllerini kınadı. Tâliban 1998 sonbaharında Afganistan'ın çoğunu kontrol altına almasına rağmen ne Birleşmiş Milletler, ne de uluslararası topluluğun geneli (4 ülke hariç) Tâliban yönetimini tamdı.
İlk devir İslâm tarihinin romantikleştirilmesi, birçok Müslüman'ın daha sonraki dönemlerde yaşanan dinamizmi ve değişimleri dikkate almamasına neden oldu. Bunun yanında Batılı sekü-ler anlayış da modern değişimle katı geleneği birbirine zıt şeyler olarak karşı karşıya getirdi, işte bu iki nedenden dolayı modern dönemde İslâm'ın ve Müslüman toplumların yaşadığı değişimler görülemedi. Seküler bilim adamları ve Müslüman ilâhiyatçılar genelde dinî inançların ve dinî hukukun vahyin insan yorumu ve uygulamasıyla buluşmasının bir sonucu olduğu gerçeğini kavramaktan yoksun kaldılar. Bugün katı ve gerici bir islâm, tehdit olarak görülmektedir. Ama gariptir ki, gayri Müslim bilim adamları bazen mollalar gibi davranmaktadırlar. Ne zaman İslâm'ın yeni yorum ve uygulamalarıyla karşılaşsalar, bu yeni fikirleri geleneksel inanç ve uygulamalar açısından değerlendirip eleştirmektedirler. Bir taraftan islâm değişmez bir şey, Müslümanlar da değişime açık olmayan insanlar olarak görülmekte, diğer taraftan da meydana gelen bir değişim ayrılıkçı, aldatıcı, fırsatçı bir tutum veya İslâm dışı bir şeyin benimsemesini meşrulaştırmak için kullanılan bir mazeret olarak değerlendirilmektedir. Halbuki İslâm dünyasında gerek bireyler ve gerekse toplumlar arasında gerçekleşen, yeni yorumların, yeni sorgulamaların, fikir ayrılıklarının, tartışmaların, gerginlik ve çekişmelerin yaşandığı doğal bir sürece tanık olmaktayız. "Şûra" (danışma) ve "icma" (toplumsal fikir

birliği) gibi geleneksel Islâmî kavramların yeniden yorumlanması (içtihat) bu sürecin en mükemmel örneklerindendir. Bazı (Batılı) bilim adamları bir taraftan İslâm'ın, demokrasi ve parlamenter sistem gibi Batılı kavramlara karşı olduğunu söylemekte (halbuki aynı şey Yahudilik ve Hıristiyanlık için de söylenebilir); diğer taraftan da Müslümanlar geleneksel Islâmî kavramları çağdaş ihtiyaçlara uydurma ve demokratik yönetim biçimlerini meşrulaştırma teşebbüsünde bulundukları zaman bu teşebbüsten şüphe duymakta, Müslümanları gizli hedefler peşinde olmakla, bu ideallere gerçekten inanmamakla suçlamaktadırlar.
Günümüzde İslâm'ın ve Müslüman toplumların değişim içinde oldukları bir gerçektir. Bu değişim her seviyede, her yerde ve her sosyal smıf düzeyinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla sorun değişim değil, değişimin hızı ve yönüdür. Birçok samimi Müslüman'ın bugün karşılaştığı sorun, herhangi bir değişimin gerekli olup olmadığı sorunu değil, ne kadar ve ne tür değişimin gerekli ve hoşgörülür olduğu sorunudur, islâm geleneğinin ne kadar esnek olduğu, sadece bazılarının modern İslâm aydınları veya reformcuları unvanını verdikleri şahıslarca ortaya konmamaktadır. Aynı esnekliği Humeyni'nin Velâyet-i Fakih doktrini _ konusundaki yorumunda, anayasal ve parlamenter yönetim biçimini benimseyen Iran islâm Cumhuriyeti'nin anayasasında da bulmak mümkündür.

Meydan okuma mı tehdit mi?

Bir Islâmî tehditten söz edilebilir mi? Batı veya Yahudi-Hıristiyan tehdidinden ne kadar söz edilebilirse Islâmî tehditten de o kadar söz edilebilir. Tıpkı Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi İslâm da birçok insanın hayatını değiştiren bir hayat biçimi sunmuş, insanlara rehberlik etmiştir. Ama yine tıpkı bazı Hıristiyan ve Yahudiler gibi bazı Müslümanlar da saldırıları, savaşları, fetihleri ve zulümleri meşrulaştırmak için tarihte de, günümüzde de dinlerini kullanmışlardır. Tıpkı herhangi bir din veya ideoloji gibi siyasal Is-

lâm da değişim için etkin bir güç olabilir; ama aynı zamanda gerek İslâm toplumları gerekse Batı için tehlikeli bir tehdit de olabilir. Seküler ideolojilerin de (demokrasi, sosyalizm, komünizm ve Arap milliyetçiliği) aynı şekilde hizipçilerin elinde tahrif ve istismara açık oldukları görülmüştür. Tanrı'nın iradesini veya demokrasiyi yaymak gibi yüce idealler tahrif edilebilir, Tanrı veya devlet adına emperyalizmi, zulmü ve adaletsizliği meşrulaştırmak için kullanılabilir.

İslâm, Batı toplumlarının sosyal, siyasal ve manevî anlamda rahatını kaçıran bir tehdit olabilir. İslâm bizim benimser göründüğümüz laik, özgür bireyci ve tüketimi özendirici yapımızı; ve de benimsediğimizi söylediğimiz özerklik, çoğulculuk, hoşgörü ve ifade özgürlüğü gibi değerlerimizi açık bir şekilde sorgulamaktadır. Bizi "söz ve davranış birliği"ne davet eden bu sorgulamalar belki bizi rahatsız edebilir ama bunlar haksız sorgulamalar da değildir.

Aynı şekilde siyasal İslâm da bu tür bir sorgulamaya muhataptır. Bu sorgulama da kendi söylem ve mesajına ilişkindir: Benimsenen standart ve prensiplere ulaşmak, farklı grupların taleplerini yerine getirmek; sloganları aşıp uygulamada kendini göstermek; kendilerim Islâmî olarak niteleyen hükümet ve hareket-lerce gerçekleştirilen terörizmi kınamak. Son olarak da Islâmî hareket taraftarları, islâm toplumlarının başarısızlıkları konusunda kolaycı bir şekilde Batı'yı suçlamak yerine bu başarısızlıktan Müslümanların da sorumlu olduğunu kabul etmek durumundadırlar. Özellikle de, devletin ve toplumun Islâmlaştırılma-sını arzu eden birçok Müslüman, başkalarını kâfir ilan etme eğiliminden vazgeçmelidir. Müslüman ülkelerin birçoğunda devlet ve toplumun Islâmlaştırılmasını (veya yeniden Islâmlaştırılması-nı) isteyenler, kendileriyle aynı fikirde olmayan (Müslim veya gayri Müslim) herkesi kâfir ilan etmektedirler. Onlara göre her tür karşıt fikir sahibi "Allah'ın düşmanı" olmakta ve dolayısıyla ona karşı zulüm, meşru hale gelmektedir. Bu yaklaşımın sonucu olarak insanlar kamuoyu önünde kınanmakta, fizikî saldırılara

uğramakta, hatta suikastlara kurban gitmektedirler. Mısır ve Cezayir'de olduğu gibi, sadece Hıristiyanlar ve yabancılar değil, diğer Müslümanlar da (hükümet yetkilileri, aydınlar, gazeteciler, îslâmî ölçülerde giyinmediği düşünülen genç kadınlar) saldırıya uğramakta ve öldürülmektedir. Otoriter devletler de baskı ve terörü yine aynı şekilde islâm adına kullanabilmektedirler.

Bugün islâm toplumlarına baktığımız zaman islâm'ın ve Islp-mî hareketin etkisinin sosyo-politik anlamda daha da ilerleyeceği açıkça görülmektedir. Kriz yaşayan birçok Müslüman ülkede halk hem devletin hem de seküler içerikli milliyetçiliğin ve sosyalizmin başarısızlığını tecrübe etmiş ve bu başarısızlığı da açık bir şekilde dile getirir olmuştur. Devletin tepesinde bulunanlar ve yönetici sınıf giderek artan hayal kırıklığı ve îslâmî hareketten gelen etkin muhalefet karşısında meşruiyetlerini kaybetmeye yüz tutmuşlardır. Hükümetler halkın sosyo-ekonomik ihtiyaçlarını karşılayamadıkları, rüşvet vb. hastalıklardan kurtulamadıkları, siyasal katılımı sınırladıkları, islâm'ı ulusal kimlik ve ideolojinin bir parçası haline getiremedikleri ve de Batı'ya bağımlı gözüktükleri müddetçe islâm'ın siyasal bir alternatif olma cazibesi artacaktır. îslâmî hareketler siyasal güç ve ideolojik etki bakımından kendilerini ispatladılar. Hükümet değişikliklerini zorladılar ve seçime girmelerine izin verilen ülkelerde seçimlerden başarıyla çıktılar. Fas'tan Malezya'ya kadar yöneticiler islâm konusunda daha duyarlı davranmak zorunda kaldılar; dine yaklaşmayı ya da dinî kuruluşlara baskı uygulamayı tercih ettiler. Birçoğu dinî söylem ve sembollere daha sık yer vermeye; Îslâmî kurumları (camiler ve okullar) daha fazla desteklemeye; medyadaki dinî programlan artırmaya; oruç tutmak veya alkol kullanmamak, kumar oynamamak gibi dinî gerekleri kamuoyunun görüntüsüne daha fazla sunmaya başladılar.

Tunus, Türkiye, Ürdün, Mısır, Lübnan, Kuveyt, Yemen, Pakistan, Endonezya ve Malezya'da rejim baskısının olmadığı zamanlarda îslâmî adaylar ve kuruluşlar siyasal sistem içinde çalıştılar ve seçimlere girdiler; Sudan, Pakistan, Kuveyt, Ürdün, Yemen ve

Malezya'da kabinelerde yer aldılar. îslâmî kuruluşlar en örgütlü muhalefet gruplarını oluşturmaktadırlar ve ortak sosyo-ekonomik reformları gerçekleştirmek için diğer siyasal partilerle, sendikalarla ve gönüllü kuruluşlarla işbirliği yapmaya genelde hazırdırlar. Üniversitelerdeki îslâmî öğrenci kuruluşları da öğrenci seçimlerinde başarıyla yarışmakta, öğrenci boykotlarını ve gösterilerini yönlendirmektedir.

Îslâmî hareketler halledilmesi gereken dahilî problemlerle karşı karşıyadırlar. Her ne kadar ortak bir düşmana veya tehdide karşı iyi bir muhalefet örneği sergileseler de, iktidara gelmeleri halinde kendi içlerinde bir güç mücadelesi ve îslâmî yönetimin nasıl gerçekleştirileceğine dair problemler hemen su yüzüne çıkacaktır. Tıpkı seküler politika gibi îslâmî politika da islâm'ın ideolojik yorumlarından kaynaklanan hizipçiliğin, liderlik mücadelelerinin, aileler, kabileler, etnik gruplar veya bölgesel farklılıklar arasında gerçekleşen bir çekişmenin etkisi altındadır. Ama bütün bunlar şimdilik yüzeye çıkmamaktadır. Îslâmî hareketin karşılaştığı sorunlar arasında yönetim kadrolarının ve kaynakların nasıl temin edileceği, ideolojik ve çoğulculuk açısından ne tür politikaların izleneceği gibi konular bulunmaktadır. İslâm, Şah'm îranı'nda, Zülfikâr Ali Butto'nun Pa-kistam'nda, Sovyet işgalindeki Afganistan'da ve son zamanlarda da Türkiye ve Cezayir'de mevcut yönetimlere karşı iyi bir muhalefet hareketi olabileceğini kanıtlamıştır. Ama asıl sınav, etkin ve temsil gücü olan bir hükümetin ve de sosyo-politik programların gerçekleştirilmesiyle verilecektir. Îslâmî hareketler, slogan ve hayalî vaadlerin ötesine geçip somut politik ve sosyo-ekonomik değişim programı ortaya koymak gibi önemli bir sınavla karşı karşıyadırlar. Bu programda da geleneksel Îslâmî inançlar ve kurumlarla çağdaş dünyanın sosyo-politik gerçeklerini buluşturmak zorundadırlar. Sudan ve iran'daki hükümetlerin ekonomik başarısızlıkları ve bu hükümetlerin halkın çoğunluğundan destek alacak bir yönetim şekli icra edememeleri, birçok gözlemcinin siyasal islâm'ın başarısız olduğu şeklinde yorum yapmasına

neden oldu.127 İslâm dünyasında dinî ve entelektüel anlamda nitelikli bir reform gerçekleştirilemediği için Islâmî politika ve sosyal hareket yeterince beslenememektedir. İslâmî siyasetçilerin politik ve sosyo-ekonomik değişimin entelektüel temellerini sağlayacak bir İslâmî reform hareketini üstlenmek için ne vakitleri ne de hevesleri oldu. Ama şurası da var ki, onlar daha önceki siyasetçiler gibi toplumdan uzak bir konumda değildirler; siyasal süreçte temel bir rol üstlenmektedirler, hatta iktidara 'da gelebilirler. Bir başka nokta ise, onların islâm'ı bu şekilde yeniden yorumlama teşebbüsleri bu konulara eleştirel yaklaşan geleneksel dinî liderlerden de destek alarak İslâmî açıdan meşruiyet kazanmak zorundadır.

İslâmî hareketler artık sadece bir sosyal tenkitçi olmadıklarını, problemleri kesin bir şekilde çözebileceklerini, ideolojik söylem ve sloganların ötesinde, farklı sosyo-politik bağlamlardaki ulusal ve yerel problemlere çözüm getirecek somut politika ve programlar üretebileceklerini göstermek durumundadırlar. Bunu da geniş ve farklı kesimlerden seçmenlerin desteğini alacak şekilde yeterince çoğulcu bir tavırla gerçekleştirmek zorundadırlar. Bu kesimler de, kendi taraftarlarından, seküler kesimden, dinî ve etnik azınlıklardan ve de iyi Müslüman olmak isteyen ama toplumun istikrarının ve kendi hayat düzenlerinin bozulmasını istemeyen geniş tabanlı Müslüman çoğunluktan oluşmaktadır. Tıpkı İslâm ülkelerinin yöneticileri gibi, islâmî hareketlerin liderleri de özellikle otoriter ve baskıcı olup olmama sınavından geçmektedirler. Bu noktada başarısız olmaları halinde hem siyasal meşruiyet kazanamayacaklar, hem de zengin bir siyasal katılımı ve ulusal birliği sağlayamayacaklardır. Dolayısıyla İslâmî hareket mensupları da özeleştiri yapabileceklerini, islâm adına baskı ve teröre başvuran İslâmî hareket ve yönetimleri kınayacaklarını ispat etmek durumundadırlar.

iran'da Humeyni'nin, Libya'da Kaddafi'nin, Pakistan'da Zi-

127. Örnek için, bkz. Olivier Roy, The Failure of Political islam (Cambridge: Har-vard University Press, 1994).

yaü'l-Hakk'm, Sudan'da Ömer el-Beşir'in ve Afganistan'da Tâli-ban'm otoriter rejimlerine; ayrıca Mısır, Cezayir, Gazze ve Batı Şeria'da radikal grupların aşırı eylemlerine İslâm'dan meşruiyet almaları "fundamentalist tehdit veya iktidarın devri" konusundaki korkuları pekiştirmekte, islâm adına iktidara talip olanların güvenilirliğini azaltmaktadır, islâmlaşmanın kadının konumuna etkisi, Mısır'da Müslüman radikallerin Hıristiyan Kıptîlere saldırıları, İran'da

Bahâîlere, Pakistan'da Ahmedîlere yönelik ayırımcılık, Sudan ve Pakistan'da İslâm hukukunun gayri Müslimlere de uygulanması İslâmî kimlikli bir devlette azınlık hakları konusunda büyük endişeleri gündeme getirmektedir. Iran devriminin hemen ardından Sudan'da da islâmî destekli hükümetin benzer politikalar uygulamasıyla birlikte birçok kişi İslâmî kimlikli otoriter bir rejimin ne derece tehlikeli olabileceğine dikkat çekti. Sudan'da Müslüman Kuzey ile gayri Müslim (Hıristiyan ve ani-mist) Güney arasındaki siyasal bölünme, islâm hukukunun gayri Müslimlere de uygulanması ve kiliselere yönelik zulüm bu ülkenin problem konularından bazılarıdır. Ulusal İslâmî Cephe lideri Hasan Türâbî'nin iktidarda olmadığı zamanki reformcu söylemi ile daha sonra Ulusal İslâmî Cephe destekli hükümetin somut uygulamaları arasında görülen bariz zıtlıklar diğer ülkelerdeki îslâmî lider ve hareketlerin de güvenilirliğine gölge düşürmektedir. Sudan'da yaşanan bu olay, aynı zamanda İslâmî liderlerin muhalefetteki söylemleri ile iktidardaki eylemlerinin birbirini tutmayacağını iddia edenlere somut bir delil sunmaktadır. Temel insan haklarını baz alarak kendi demokratik hak ve özgürlükleri için mücadele veren islâmî hareketlerin iktidara gelmeleri halinde aynı hakları herkese tanıyıp tanımayacakları sorusu ciddi bir soru olarak önümüzde durmaktadır.

İslâm ve ABD politikası

199O'lı yıllar siyaset yorumcularının ve politika belirlenenlerin İslâmî hareketlerin gerçekten tehdit oluşturanları ile kendi toplum-

larını yeniden yönlendirip reforma tabi tutmak isteyenlerini birbirinden ayırt etme kabiliyetlerinin sınandığı yıllar oldu. Yine aynı şekilde, politika belirleyenlerin kısa vadeli dış politik hedefler ile uzun vadeli çıkarlar arasında; yekpare bir Islâmî tehdit korkusu ile islâm'ın farklı uygulamaları olduğu gerçeği arasında ayırım kabiliyetleri de gündeme geldi. Islâmî kuruluşların büyük çoğunluğu sistem içinde çalışmalarına rağmen, iktidarı ele geçirip İslâm devleti kurmak için şiddet kullanan gizli radikal örgütler de varlıklarını devam ettirmektedirler. El-Cihad, Cemaat-i Islâmiyye, Hizbullah, Cehennemden Kurtuluş, Allah'ın Ordusu, Islâmî Kurtuluş Cephesi, Türk intikam Tugayı ve Silahlı Islâmî Grup gibi isimlerle anılan militan Islâmî örgütlerden az bir kısmı hala şiddet ve teröre başvurmakta, hem kendi toplumlarının istikrarına hem de bölgesel politikalara yönelik tehdit oluşturmaktadır.
Basra Körfezi'ndeki petrol ülkeleriniruistikrar ve güvenliklerinin hem bölgedeki yönetimlerin hem de toplumların uzun vadeli istikrarına bağlı olduğu hiç bir zaman unutulmamalıdır. Ayrıca Amerika'nın bölgedeki imaj ve güvenilirliğinin önümüzdeki yıllarda şu iki nokta ile paralel olarak gelişeceğim dikkatten kaçırmamak gerekir:

1. Müslüman yöneticilerin halkın değişim taleplerine ne kadar cevap verecekleri; daha geniş bir siyasal katılımı sağlayacak ve sivil toplumu güçlendirecek olan siyasal kültür, değerler ve kurumlan ne kadar geliştirecekleri.
2. Batı'nın politikalarını belirleyenlerin siyasal islâm'ın farklı şekillerini birbirlerinden ne derece ayıracakları.

Iran Devrimi 1980 ve 1990'larm Ortadoğu politikalarını ve Batı'nın islâm dünyasını algılama biçimlerini fazlaca etkiledi. Bu yıllarda yeni ittifak ve gruplaşmalar ortaya çıktı, birçok Islâmî hareket kendi toplumlarına ve Batı'ya karşı bir duruş sergiledi, şiddet yanlısı azınlık bir grup da kendi devlet ve toplumlarının istikrarını açıkça tehdit etti. Mısır'da (Luksor şehrinde) turistlerin katledilmesi, Suudi Arabistan'da Amerikan askerlerinin öldürülmesi, Kenya ve Tanzanya'daki Amerikan büyükelçiliklerinin

bombalanması Batı'ya yönelik küresel tehdidin korkunç habercileriydi. Ardından Amerikan savaş gemilerinin Osame bin Ladin tarafından desteklenen zanlı terörist eğitim kamplarına ve hedeflerine yağdırdığı füzeler 21. yüzyılda uluslararası teröristlerle Batı arasında meydana gelecek mücadelenin ürkütücü hayalini ortaya koymaktaydı.

Çağdaş İslâm bir tehditten çok, bir davet içermektedir. Batı'yı, Müslümanların farklı islâm tecrübelerine sahip olduklarını bilmeye ve anlamaya davet etmektedir. Bu durum da Müslüman yönetimlerin şiddete başvurmayan muhalefet hareketlerini bastırmak yerine, siyasal liberalleşme ve siyasal katılımın artırılması taleplerine daha fazla cevap vermelerini, bir taraftan aşırı uçları ve terörizmi frenlerken, diğer taraftan sağlıklı demokratik kurumlar oluşturmalarını gerektirmektedir. Aynı zamanda Batı'nın da, savunduğu demokratik değerlerin arkasında durması; halkın arkasında olduğu güvenilir hareketlerle şiddete başvuran devrimciler arasında ayırım yapması, halkın yönetim ve liderlere ilişkin karar verme hakkını tanıması şarttır.
Şah dönemindeki İran, Lübnan, Mısır, Cezayir, Batı Şeria ve Gazze'deki olaylarda görüldüğü üzere Amerika ve Avrupa'nın baskıcı rejimleri desteklemesi, Amerika ve Batı karşıtlığını artırmaktadır. Sadece radikaller ve islâm taraftarları değil, ılımlı ve seküler kesimlerde de güçlü bir Batı, özellikle de Amerikan karşıtlığı mevcuttur. Bu tavır, Amerika'nın İslâm'a karşı ve hep İsrail'in yanında olduğu şeklindeki düşüncelerde, ayrıca islâm toplumlarının sıkıntılarının nedeni olarak Batı'nın politik, ekonomik ve sosyo-kültürel etkilerinin gösterilmesinde kendisini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda, "Humeynicilik"i İslâm'a, "şiddete dayalı radikalizm"i yekpare bir "fundamentalizm"e denk tutmak, tüm Islâmî hareketlerin doğal olarak Batı karşıtı olduğu varsayımının değer kazanmasına yol açmaktadır. Böylece, Amerika karşıtlığının veya radikalizmin gerçek nedenleri görülememektedir. Bu hareketler bir medeniyet düşmanlığı içermekten çok, genellikle belirli Batılı politika ve eylemlere karşı çıkışlar-

dan kaynaklanmaktadır. Batılı ve Müslüman toplumlar arasındaki ihtilaflara medeniyetler çatışması değil, tıpkı ulus devletler arasında olduğu gibi, politik, sosyo-ekonomik ve kültürel çıkarlar neden olmaktadır. Amerikan yönetimine, firmalarına ve askerî çıkarlarına yönelik tutumların arkasında Amerikalılara karşı ırkî anlamda bir nefret değil, genelde bölgelerindeki Amerikan varlığına ve politikalarına yönelik bir karşı çıkış sete konusudur. Dolayısıyla, islâm dünyasındaki müttefiklerle gerçekleştirilen işbirliğinin, sadece bir kesimi değil, alternatif siyaset temsilcilerini ve muhalefeti de içerecek şekilde gerçekleştirilmesi ve halkın kendi geleceğini kendisinin belirlemesi hakkını da kapsayan gerçekçi bir insan hakları politikasının uygulanması Amerika'nın çıkarları için çok daha yararlı bir yöntem olacaktır.
Dinin politikayla karıştırılmasının mutlak surette fanatizme ve aşırılığa yol açacağı varsayımı, islâm ve demokrasinin bağdaşamayacakları sonucuna ulaşılmasında en önemli unsur oldu. Ilımlı, şiddete başvurmayan ve sisteme katılmaya hazır Islâmî hareketler ile şiddete başvuran devrimci IslŞxnî hareketler arasında bir ayırım yapmamak çok basit ve sonuçta zararlı bir tutumdur. Sisteme dahil olan, sosyal ve politik alanda faaliyet gösteren Islâmî hareketler veya partiler öyle görüldüğü gibi siyasal sistemi tehdit eder bir oluşumda değildir; ama bunlar halkın isteklerini yansıtan politik bir alternatif ortaya koydukları zaman, mevcut yöneticiler ve elit siyasîler tarafından bir tehdit olarak görülebilmektedir. Buna karşın Amerikan yönetimi (ve tabii ki medya) Yahudi ve Hıristiyan aşırı uç grupları veya liderleri Yahudilik ve Hıristiyanlıkla denk tutmamaktadır. Gerek Amerika'daki kürtaj kliniklerinin bombalanması, gerekse Hebron'da [el-Halil] namaz kılan insanların katledilmesi ya da Bosna'da Hıristiyan Sırpların etnik temizliğe girişen soykırım politikaları söz konusu olduğunda, dinî inançlarla kendi eylemlerini meşrulaştırmak için dini istismar eden aşırı uç görüşler arasında çok net bir ayırım yapılmaktadır.
Amerikan yönetimi din ve politikanın Güney Afrika, israil, Polonya, Doğu Avrupa veya Latin Amerika'da birbirine karışma-

sını kınamadı veya mutlak bir tehdit olarak görmedi. Ama islâm söz konusu olunca objektif bir değerlendirmeye rastlamak pek mümkün olmamaktadır. Başkan Reagan'm Amerika'nın Libya'yı bombaladığım duyurduğu konuşmasında Kaddafi ve Libya terörizmini dünya çapında bir Müslüman fundamentalist hareketle

ilişkilendirmesi, Amerika'nın İslâm dünyasına karşı yekpare ve islâm karşıtı bir yaklaşım içinde olduğunu onaylayan bir tavırdı. Başkan yardımcısı Quayle'in Deniz Harp Okulunun 1990 mezunlarına yaptığı konuşmada Nazizm, komünizm ve radikal Islâmî fundamentalizmi ilişkilendirmesi de yine aynı şekilde yanlış ve sağlıksız bir bakış açısını yansıtmaktaydı.
Yekpare bir "Islâmî tehdit" algısı nedeniyle ABD çoğu zaman islâm dünyasının baskıcı hükümetlerini desteklemektedir. Seçimleri iptal ederek veya Tunus, Cezayir, Mısır ve Türkiye'de olduğu gibi seçimlerde başarılı olan popülist Islâmî hareketleri bastırarak siyasal katılım sürecini engelleyen yönetimler aslında ılımlı hareketlerin radikalleşmesine ve yeni aşırı hareketlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadırlar. En azını söylemek gerekirse, böyle davranmakla Amerika'nın demokrasi ve insan hakları konusunda çifte standart gözettiği kanaati güçlendirilmektedir.
Arap ve diğer Müslüman ülkelerin tecrübeleri, özellikle de Mısır'da Müslüman Kardeşler ve Pakistan'da Cemaat-i Islâmî vakaları, devlet baskısı ile radikalleşme arasındaki ilişki konusunda öğretici olmuştur. Cemal Abdü'n-Nâsır'm Müslüman Kardeşler'e uyguladığı baskı, devletin onlara karşı çok yönlü şiddete başvurması ve onların da buna aynı şekilde karşılık vermesi Seyyid Kutup'un daha militan bir ideolojik yorumunun ortaya çıkmasına ve Müslüman Kardeşler içinden daha radikal bir kanadın doğmasına neden oldu. Müslüman Kardeşler'in 1960'larda katı bir şekilde bastırılmasıyla birlikte birçok kimse hareketin kökünün kazındığım düşündü. Ama zulüm ve baskılar 10 yıldan daha uzun bir zaman sonra "Tekfir ve Hicret", "Cemaat-i Cihad" gibi daha uç ve şiddet yanlısı grupların türemesine, Enver Sedat'ın öldürülmesine ve günümüze kadar gelen diğer uzantıların ortaya çıkmasına yol açtı.

Buna karşılık, Pakistan'da Cemaat-i Islâmî (veya Malezya'da PAS ve ABIM) gibi Islâmî hareketler sistem içinde faaliyet gösterme fırsatını buldular. Cemaat-i Islâmî, politik anlamda etkin bir konum edindi, seçimlere katıldı ve hiçbir şekilde şiddete başvuran, devrimci bir tehdit olmadı. Pakistan'daki bu açık siyasal sistem, tıpkı Malezya'da olduğu gibi, aralarında birkaç Islâmî parti ve grubun da bulunduğu muhalefet partilerinin rnevcut siyasal sistemde faaliyet göstermesine izin verdi. Pakistan ve Malez-ya'daki diğer Islâmî gruplar gibi Cemaat-i Islâmî de genelde sisteme dahil oldu, ama ülkede var olan siyasal çoğulcu ortam onun politik ve dinî muhalefeti tekeli altına almasına müsaade etmedi. Zaman zaman hükümet koalisyonlarında yer aldı, muhalefette kaldı ama hiçbir zaman tek başına iktidar olamadı. Siyasal bir parti olması dolayısıyla edindiği tecrübe, onun örgütsel anlamda bölücü ama politik anlamda yararlı olan daha pragmatik, daha esnek bir hüviyet kazanmasını 'sağladı.
Cezayir bu anlamda devlet baskısının ve neticede de toplumun kutuplara ayrılarak radikalldşmesinin günümüzdeki örneklerinden birisidir. Rejimin uyguladığı şiddet, hapis cezaları ve işkence birçok insanın siyasal süreçten çekilmesine, baskıcı bir rejime karşı tek çarenin güç veya şiddet olduğuna inanmasına yol açtı. Mısır'da Müslüman Kardeşler'in lideri Muhammed el-Hu-deybî, Hüsnü Mübarek yönetiminin kendilerini radikal Cemaat-i Islâmiyye grubu ile bir tutmasına ve kendilerine baskı uygulamasına cevaben "Eğer taraftarlarımız bizim herhangi bir misyon yüklendiğimize olan inançlarını kaybeder ve engellemelerden yı-larlarsa bazıları çareyi radikalleşmede bulabilirler" uyarısında bulunuyordu. 128 Benzer bir mesaj da Islâmî yönelimli (ama Müslüman Kardeşler üyesi olmayan) Mısır'ın seçkin gazetecilerinden Fehmi Huveydî'den geldi. O da hükümetin Müslüman Kardeşler yönetimi üzerindeki baskısının sonuçta sosyal adaletsizliği gündeme getirecek olan genç nesli radikal eyleme yönelteceğini be-
128. "Squeezing Islam's Moderates," The Middle East, Haziran 1993, s. 11.

lirtiyordu.l29 C°k yönlü devlet baskısı ve radikal Islâmî grupların buna aynı şekilde karşılık vermesi toplumları kamplara ayıracağından yeni aşırı görüşlü gruplar doğuracaktır. Sıradan vatandaşlar da, orta noktayı bulmanın zor olduğu, insanların bir şeyin yanında ya da karşısında olmaları gerektiğine inanılan bir dünyada, giderek otoriter hale gelen yönetimlerle "radikal fundamen-talist

tehdit" arasında tercih yapmaya zorlanacaklardır. Tunus, Cezayir, Mısır ve Türkiye gibi ülkelerde yönetimler artık şiddet yanlısı devrimcilerle şiddetten uzak muhalefet arasında bir ayırım yapmamakta, hepsini aynı gözle değerlendirmekte, geniş kapsamlı bir fundamentalist tehdit olduğunu ileri sürmektedirler. Sonuçta ise tıpkı Cezayir'de olduğu gibi, militan ve otoriter bir devlet ile yine aynı şekilde militan ve şiddet yanlısı Islâmî muhalefet arasında bir çatışma ortaya çıkmakta ve bu çatışmanın kurbanları da büyük ölçüde vatandaşlar olmaktadır. Cezayir yönetiminin gelişigüzel baskısına radikal Islâmî milisler de aynı şekilde karşılık vermekte, mesela Silahlı Islâmî Grup isimli örgüt aydınlara, gazetecilere, yabancılara ve kendi Islâmî standartlarına uymadığını düşündüğü kadınlara yönelik acımasız eylemler gerçekleştirebilmektedir.

ABD veya Batı'nm bu rejimlere karşı resmî sessizliğini koruması veya bu rejimleri ekonomik, politik ve askerî anlamda desteklemesi Batı'nm suç ortağı olduğu ve demokrasi konusunda çifte standart uyguladığı şeklinde yorumlanmaktadır. Mevcut rejimlerin baskıları, insan haklarının ihlâli ve Batı'nm bu uygulamaları onaylaması politik çatışma ve şiddete yol açan ortamlar doğurabilmektedir. Böyle bir durumda da Müslüman ülkelerin yöneticileri ve Batı'nm politika belirleyen yetkilileri, Islâmî hareketlerin şiddet içerdikleri, demokrasi karşıtı bir doğaya sahip oldukları, ulusal ve bölgesel istikrara yönelik tehdit taşıdıkları şeklindeki iddia ve tahminlerinin haklı olduğunu ilan etmektedirler.

129. Ibid.

ABD kendisine fikir verenlerin tavsiyelerine kulak vermemeli ve prensip olarak İslâm hukukunun uygulanmasına veya Islâmî hareket taraftarlarının yönetime katılmasına karşı çıkmamalıdır.130 Bu konuda Islâmî eğilimli birey ve gruplar diğer potansiyel lider veya muhalif partilerle aynı ölçülerde değerlendirilmelidir. Her ne kadar bunlardan bazıları Amerika'ya karşı reddedici bir tavır alsa da, çoğu Amerika ile ilişkilerde hassas ve seçici davranacak; genelde ulusal çıkarlara dayalı bir politika izleyecek, küresel ve birbirine bağlı bir dünya gerçeğinden hareketle esnek bir tavır sergileyecektir. Amerika hem sözel hem de fiili planda, bağımsızlık ve temsilî bir demokratik yönetim hakkının, halkın iradesini yansıttığı ve Amerikan çıkarlarım doğrudan tehdit etmediği sürece Islâmî eğilimli bir devlet veya toplumu da kapsadığını kabul etmeye hazır olduğunu ortaya koymalıdır.

Türkiye, İran, Pakistan ve Suudi Arabistan gibi Müslüman ülkeler Orta Asya'nın Müslüman cumhuriyetlerinde politik ve kültürel hegomanya için yarışırken, genelde Baty özelde de Amerika kendi seküler eğilimini buralara yansıtma ve dolayısıyla da Türkiye'deki "seküler lslâm"ı destekleme ihtiyacını hissedecektir. Türkiye'nin bu seküler imajı Refah Partisi yerel ve genel seçimlerden birinci politik güç olarak çıktığı zaman zedelenmişti. Islâmî adaylar yerel seçimlerde önemli bir zafer elde etmişler, İstanbul ve Ankara'da (Atatürk'ün kurduğu seküler devletin başkenti) belediye başkanlıklarını kazanmışlardı. Daha sonra 1996'da Necmettin Erbakan Türkiye'nin ilk İslâm yanlısı başbakanı olmuştu. Erbakan'm 1998'de Türk ordusunun etkisiyle istifa etmesi karşısında Amerika ve Avrupa'nın tutumu, daha sonra Refah Parti-si'nin dağılmasıyla sonuçlanan bu süreçte Türk-Batı ilişkilerini daha hassas bir hale getirdi. ABD ve onun Avrupalı müttefikleri Türk yönetimini güçlendirmek istemelerine rağmen, belirli bir

130. Daniel Pipes, "Fundamentalist Muslims between America and Russia," Fo-reigıı Affairs, Yaz 1986, s. 939-59; ve Robert H. Pelletreau, Jr., Daniel Pipes ve John L. Esposito, "Political islam Synıposium: Resurgent İslam in the Middle East," Mıddk East Policy 3 (1994), s. 7-8.

İslâm "modeli"ni destekler bir görüntü sergilemek istemezler, çünkü böyle bir durum seküler Türk modelinin bir başka "Amerikan îslâmı" biçimi olarak tanımlanmasına yol açacaktır.

Amerika devlet güdümlü İslâmlaşma programlarına destek veren veya kendisini doğrudan tehdit etmeyen îslâmî grupların faaliyetlerini engelleyen bir görüntü içinde olmaktan kaçınmalıdır. Kısacası, Amerikan politikası Batı ve İslâm arasında ideolojik farklılıklar olabileceğinin kabulü esasına dayandırılmalıdır. Bazı Batılı lider ve yetkililer bu konuda makul bir duruş sergilemektedir. Prens Charles "İslâm ve Batı" başlıklı önemli konuşmasında "Müslümanların büyük çoğunluğunun, bireysel olarak dindar olsalar da, politik olarak ılımlı olduklarını... iki dünyayı birleştiren unsurların, onları ayıran unsurlardan çok daha fazla olduğunu" ifade etmişti.131 Bush yönetiminin Yakındoğu'dan sorumlu ABD devlet bakan yardımcısı Edward Djerejian ve Clinton yönetiminin Yakındoğu'dan sorumlu devlet bakan yardımcısı Robert H. Pelletreau gibi emektar Amerikan dış politika yetkilileri bu konuda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Djerejian ABD'nin islâm'ı ve Islâmî hareketleri düşman saymadığını, demokratik seçimleri iktidarı ele geçirmek için kullanmadıkları sürece bu hareketlerin seçime katılma haklarım tanıdığını vurgular. 132 Robert Pelletreau ise "sıradan bir gazete okuyucusunda oluşan İslâm imajının genellikle Batı'ya düşman ve hedeflerini gerçekleştirmek için şiddet ve teröre hazır bir hareket şeklinde oluştuğu" gözleminde bulunur ve sözlerini şöyle devam ettirir: "Bu imajın aksine politik hedefleri olan, meşruiyet çerçevesinde ve sosyal anlamda sorumlu bir şekilde davranan Müslüman gruplar vardır. Ama bunun yanında hukukun dışına çıkan gruplar da söz konusudur... Hedeflerini gerçekleştirmek için şiddeti benimseyenler 'aşırı' kavramıyla tanımlanmaktadır; Ortadoğu veya bir başka yerdeki aşırılar sekü-

131. Andrew Brown, "How English Can a Müslim Be?" The Independent, 28 Ekim 1993.
132. Edward P. Djerejian, The U.S. and the Middle. East in a Changing World (Washington, D.C.: Meridien House International, 2 Haziran 1992).

ler de olabilir, dindar da."133 Pelletreau bazı Islâmî grupların sisteme dahil olduklarını, bazılarının da mevcut yönetimlere ve vatandaşlara karşı şiddete başvurduklarını kabul eder. Edward Dje-rejian gibi o da şu görüşü dile getirir: "Bizler demokratik sürecin, iktidarı ele geçirmek ve siyasal hakimiyet sağlamak için kullanılabilecek olmasından kuşku duyuyoruz."i34

Cezayir'e karşı izlenen Amerikan politikası zorlu tercihleri ve politika belirleyenlerin ikilemlerini yansıtmaktadır. Djerejian'm yukarıdaki ifadeleri kısa bir süre sonra Cezayir ordusunun yönetimi ele alması, seçim sonuçlarını geçersiz sayması ve Islâmî Selamet Cephesi'ne baskı uygulamasıyla birlikte önemli bir sınava tabi tutulmuştur. Bütün bunlar karşısında tıpkı çoğu Avrupa yönetimi gibi Amerika da sessiz kalmıştır. Reagan ve Bush yönetimleri döneminde, öncelikle İran Devrimi'nin ihracı konusuyla ilgilenen Amerikan politika belirleyicileri, seçimle işbaşına gelen bir Islâmî yönetimi hiç ummamışlar ve bu yüzden de Cezayir'deki duruma hazırlıksız yakalanmışlardı. Bununla birlikte Clinton yönetimi Cezayir'de durum kötüye giderken, görünüşte daha tutarlı bir politika geliştirdi. "İslâm ve ABD Politikası" başlıklı makalesinde Robert Pelletreau Amerika'nın demokratik kurumların geliştirilmesine olan bağlılığına vurguda bulunduktan sonra şu ifadelere yer verir: "islâm kaynaklı bir ayaklanma yaşayan Cezayir üzerine görüşlerimiz politikamızı ve uygulamamızı ortaya koyan canlı bir örnektir. ABD yönetimi en üst düzeyde uzun zamandır Cezayirli liderlere gerçek bir politik diyaloga... Cezayir için yeni ve demokratik bir sürecin planlanmasına acilen ihtiyaç olduğunu vurgulamıştır. Biz, terörizmi reddeden, Islâmî liderler de dahil olmak üzere ülkedeki tüm politik güçleri kapsayacak şekilde siyasal katılımın genişletilmesinde ısrar eden Cezayir'in büyük partileri ile aynı kanaati paylaşıyoruz. "135 Ne yazık ki, bu hassasiyet ABD'nin

133. Robert Pelletreau, "İslam and U.S. Policy," Pelletreau'da yapılan genişletilmiş bir baskı, Pipes ve Esposito, "Political islam Symposium", s. 2.
134. Ibid., s. 3. 135.1bid.,s. 4.

Tunus politikasında izlenmedi. Tunus yönetimi Rönesans [en-Nahda] Partisi'ni tamamen yok etmek için baskı kullandı ve Pel-letreau'nun Amerikan Kongresi'nde söylediği gibi "Devlet Başkanı Bin Ali masa başında belirlendiği düşünülen % 99.91 gibi bir oy oranıyla ikinci defa 5 yıllığına devlet başkanı seçildi. Ülkedeki siyasal gözlemciler seçim sandıklarının ortadan kaybolması veya bazı oy kullanma merkezlerinin kapatılması gibi seçim hilelerine başvurulduğunu kaydettiler. İki başkan adayı bir müddet hapsedildi ama daha sonra serbest bırakıldı. "136

Clinton, islâm ve küresel terörizme karşı savaş 7 Ağustos 1998'de meydan gelen, 263 kişinin ölümü ve 5000'den fazla kişinin yaralanmasıyla sonuçlanan ABD'nin Kenya ve Tanzanya büyükelçiliklerinin bombalanması olayı uluslararası terörün ürkütücü boyutunu bir kez daha gözler önüne serdi. Uluslararası topluluk siyasal islâm'ın aşırı kanadına bir kez daha tanık oldu. Washington Post gazetesi bu olayla ilgili manşetinde şu ifadelere yer veriyordu: Küresel Pan-lslâmî Ağ: Terörizmin Patronu Terör Gruplarını Maddî ve Siyasî Bağlamda Biri eştiriyor". 137 ABD 27 Ağustos günü Sudan ve Afganistan'da teröristlerin eğitildiğini ve Üsame bin Ladinle ilişkisi olduğunu iddia ettiği kamplara küresel terörizmi engelleme niyetiyle saldırdı. ABD'nin bu misillemesi terörizme karşı savaşın artık devletleri değil, bireyleri, hatta terörist gruplar ağını desteklediği iddia edilen tek bir kişiyi hedef alacak olan yeni dönemin habercisiydi.

Birçok ülkede milisler Müslüman politika üzerinde çok önemli roller oynadılar. Her ne kadar bazıları mevcut yönetimleri şiddet yoluyla devirmeyi hedefleyen gruplarla işbirliği içinde

136. "Statement of the Assistant Secretary of State for Near Eastern Affairs Robert H. Pelletreau before the House Foreign Affairs Committee Subcommil-tee on North Africa," 28 Eylül 1994, s. 8-9.

137,Vernon Loeb, "A Global, Pan-Islamıc Network: Terrorism Entrepreneur Unifies Groups Financially, Politically," Washington Post, 23 Ağustos 1998.

olsa da diğerleri toplum içinde faal olan gruplarda yer aldılar. Cezayir'de Silahlı Islâmî Grup, Mısır'da Cemaat-i îslâmiyye ve ls-lâmî Cihad şiddet yanlısı devrimcilerin açık örnekleridir. Lübnan'da Hizbullah ve İsrail/Filistin'de Hamas hem kendi toplumları içinde faaldir hem de silahlı mücadele vermektedir. Tâliban ise Afganistan'da yönetimi ele geçirmek için mücadele veren bir milis kuvvetidir. Bu grupların ortaya çıkışları, varlıklara ve tarihleri karmaşık yapılarının arka planım ve bugüne kad^rki eylemlerinin gündeme getirdiği soruları yansıtmaktadır. Eğer bu grupların varlığı körü körüne ve düşüncesiz bir şekilde sadece Amerikan karşıtlığı veya Batı ile savaş halinde olma şeklinde açıklanacak olursa, olay daha da karmaşık hale gelecektir. Bu grupların kökleri, ideolojileri, gelişmeleri, taktikleri ve hedefleri, her ne kadar dine atfen meşrulaştırılsa da, teolojik-ideolojik dünya görüşünün yanında genelde politik ve ekonomik faktörlere dayanmaktadır. Humeyni'nin devrimci Iram'rfdan ilham ve destek alan Hizbullah'm, israil'in Lübnan'ı işgaline karşı ortaya çıkması gibi, Afganistan'daki Tâliban da Sovyet işgaline karşı mücahid direnişinin, daha sonraki yıllarda da ülkedeki kargaşa ve kabileler arası çatışma sırasında Amerikan desteğinin bir ürünü olarak ortaya çıktı. Hamas da israil işgaline karşı Filistin direnişinin doğurduğu bir hareketti.

Başkan Clinton, Sudan ve Afganistan'daki kamplara yönelik hava saldırılarını ilan ettiği konuşmasında islâm ve terörizm, Müslümanların inançları ile bu inançların islâm adına terörist eylemlerde bulunanlarca çarpıtılması arasında ayırım yapılması gerektiğini vurguladı. Ama hassas nokta da, bu politik ifade ile ABD'nin gerçekleştirdiği hava saldırıları arasındaki ilişki etrafında yoğunlaşmıştı. Birçok Müslüman kuruluş Clinton'm İslâm'la terörizm arasında ayırım yapan bu konuşmasını alkışladı ama aynı zamanda terörizmi önlemek adına bağımsız bir ülkeye saldırı düzenlenerek uluslararası hukukun ihlâl edilmesinden endişe duyduklarım da beyan ettiler. Özellikle dile getirilen noktalardan birisi, Hartum'daki (Sudan) eş-Şifa isimli ilaç fabrikasının bomba-

lanmasıydı. ABD yönetimi bu fabrikada kimyasal silah üretildiğinden emin olduğunu açıklarken, Sudanlılar bu fabrikanın Sudan'ın acil ilaç vb. ihtiyacının % 90'mı karşıladığı açıklamasında bulundular. Olayın ardından Sudan, Birleşmiş Milletler'in bir teftiş ekibi göndermesi talebinde bulundu. Fabrika enkazını inceleyen Hartum'daki Batılı diplomat ve gazeteciler, burada tehlikeli kimyasal madde üretildiği yönünde güvenilir hiçbir delil bulamadıklarını beyan ettiler ve neticede ABD hükümet yetkilileri bu konudaki istihbaratlarında yanıldıklarını kabul ettiler.
Görüldüğü üzere Müslüman politikası gerek dahilî gerekse uluslararası anlamda 1990'h yıllarda bir dizi saldırı, bombalama ve ölümlere tanık oldu. Mısır'da (Luksor şehrinde) turistler, Cezayir'de binlerce insan katledildi, Suudi Arabistan'ın Riyad ve Dahran kentlerinde ABD askerî üslerine saldırıldı, Kenya ve Tanzanya'da Amerikan büyükelçilikleri bombalandı. ABD yönetiminin çoğu yetkilisine göre bu eylemler Islâmî militanların özellikle Amerika ve onun çıkarlarına karşı başlattıkları küresel terör savaşının somut örnekleriydi. Bu savaşın baş sembolü Suudi zengini ve uluslararası terörizmin "manevî babası" sayılan, hatta radikal grup ve milisleri desteklediği için bazılarının "terörizmin patronu" unvanını verdiği Üsame bin Ladin'di.138 Bazılarına göre Üsame bin Ladin gerçek bir mücahit veya özgürlük savaşçısıydı; ama diğerlerine göre de uluslararası terörist ağını destekleyen bir tehditti. Tıpkı Hamas ve Hizbullah konusunda olduğu gibi onun da hem hayranları hem karşıtları vardı. Zaten birçok yüzü olan milis liderleri ve milisler bu iki farklı yönü oluşturacak imaj ve karakterlere de sahiptirler.
Görünüşte dindar, iyi eğitimli ve seçkin bir Suudi ailesinin zengin oğlu olan Üsame bin Ladin, Afganistan'a Sovyetler'e karşı savaşmak üzere gitmiş, bu eyleminde de Amerika, Suudi Arabistan, Pakistan ve diğer birçok ülkeden destek almıştı. Cok kısa zamanda Arap dünyasından yine cihad için gelen birçok "Arap
138. Ibid.

Afgan"m odak noktası olmuştu. Savaştan sonra Suudi Arabistan'a döndü. Ama 1991 Körfez Savaşı'na ve Suudi Arabistan'daki Amerikan varlığına sert bir şekilde karşı çıktığı için Suudi yönetimine ters düştü. Suudi Hanedanlığı'nı yabancı, gayri Müslim bir ordunun İslâm'ın kutsal şehirleri Mekke ve Medine'de konuşlandırdığı için şiddetle eleştirdi. Suudi vatandaşlığından çıkarak 1994'de Sudan'a gitti ve daha aktif ve yaygın faaliyetlerde bulunmaya başladı. Amerika, Bin Ladin'in Sudan'ı uluslararası terörist faaliyetlerin üssü olarak kullandığı gerekçesiyle bu ülkeyi suçlayınca, Sudan 1996'da Üsame bin Ladin'in ülkeyi terk etmesini istedi ve Bin Ladin Afganistan'a gitti.
ABD Bin Ladin'i terörist grupları finanse eden en önemli kişi olarak gördü: Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanması; 1993'de Somali'de 18 Amerikalının öldürülmesi; 1995 Riyad ve 1996 Dahran saldırıları (Bin Ladin bu iki olayla ilgisinin olmadığım söyler); Mısır'da (Luksor şehrinde) 58 turistin ölümü; Tanzanya ve Kenya'daki bombalama olayları Bin Ladin Somali'deki saldırı ile alakası olduğunu kabul etti; Riyad ve I^ahran saldırılarıyla bir ilgisi olmadığını söyledi ama bu saldırıları övdü ve gerçekleştirenleri "kahraman" olarak niteledi; Suudi topraklarındaki Amerikan varlığını tehdit etti ve füze saldırılarına yaygın bir şekilde karşılık vereceği sözünde bulundu.139 Şubat 1998'de Yahudilere ve Haçlılara karşı farklı uluslardan oluşan Islâmî Cihad Cephesi isimli bir koalisyon oluşturduklarını ilan etti.
Üsame bin Ladin'in mesajı ve eylemlerini dayandırdığı nedenler, aslında Arap ve islâm dünyasında birçok kişinin duygularını yansıtmaktadır. Üsame bin Ladin Amerika'nın islâm dünyasına yönelik dış politikasını, İsrail'e desteğini, israil'in 1996'da Hana'da (Lübnan) gerçekleştirdiği sivil katliamı kınamamasını ve Irak'a yönelik, yüz binlerce sivilin, özellikle de çocukların ölmesine neden olan ambargosunu amansız bir şekilde eleştirir. Yine aynı şekilde "yeni Haçlı Seferi" olarak nitelediği Körfez'deki
139. Usame bin Ladin ile yapılan bir röportajın deşifresi, CNN/Time İmpact: Holy Tenor?, 25 Ağustos 1998.

ve özellikle de Suudi Arabistan'daki Amerikan askerî ve ekonomik varlığını tenkit eder. Söyleminde ayrıca Bosna, Kosova, Çe-çenistan ve Keşmir'de yaşananları da dile getirir.
Üsame bin Ladin üzerinde yoğunlaşmak, terörizmin birçok kaynağının tek merkeze toplanması gibi bir riski beraberinde getirmiş; hem farklı uluslararası terörizm kaynaklarının (devlet kaynaklı veya sivil, Müslüman veya gayri Müslim) saptırılmasına hem de tek bir bireyin çok fazla önemsenmesine neden olmuştur. Bu tutum, Amerika'nın demokrasi müdafaasını ve küresel terörizme karşı savaşını gölgeleyen, Üsame bin Ladin'i de terörizmin beyni olmak yerine İslâm dünyasında efsanevî bir kahramana dönüştüren bir risk taşımaktadır. Avrupalı diplomatlar ve Hartum'daki eş-Şifa fabrikası ile doğrudan ilişkisi olan uluslararası işadamları, Amerika'nın bu fabrikada tehlikeli kimyasal madde üretildiği şeklindeki iddialarını yalanlamışlardır. Clinton yönetimi yetkilileri de Üsame bin Ladin'in eş-Şifa fabrikası ile ilişkisi olduğu veya bu fabrikada ilaç sanayii dışında bir şey üretildiği yönünde herhangi bir delillerinin olmadığını itiraf etmişlerdir. Üsame bin Ladin'in popüler konuları gündeme getirip savunduğu bir ortamda onun terörist eylemlerle ilişkisini kesin delillerle ortaya koymak daha zaruri hale gelmiştir. Ortaya konacak kesin delillerle her ne kadar aşırı yandaşlarının fikri değişmeyecek olsa da, Üsame bin Ladin'in islâm dünyasındaki itibarı genelde zedelenecek, onun yakalanması, terör ağının ve eğitim kamplarının imha edilmesi için daha geniş bir zemin hazırlanmış olacaktır. Bu yapılmadığı için ABD, terörü önleme adına gerçekleştirdiği saldırılarla uluslararası hukuku ve bağımsız bir ülkenin sınırlarını ihlâl ederek kendisini zor bir konuma sokmuştur. ABD bu eylemini uluslararası topluluktan, Birleşmiş Milletler ve Avrupalı müttefiklerden yardım almadan gerçekleştirmiştir. Eylemlerine haklı kanıtlar su-namadığı için de süper güç üstünlüğü taslama veya daha kötüsü, devlet terörü gerçekleştirme ve düzenbaz bir devlet olma suçlamalarına kapı açmıştır.

Şiddet, devrim ve terörizm bir hayli tartışmalı ve zor konulardır. Üsame bin Ladin, yandaşları ve takdir edenler her ne kadar net bir şekilde şiddet ve terörizm içeren bir tablo ortaya koysalar da, diğer birçoklarının böyle bir görüntüsü yoktur. Bu durumda meşru ve gayri meşru güç kullananlar, ılımlılar ve aşırılar, popülist ve terörist hareketler arasında ayırım yapmak zor olabilir. Yaptığı eylemler ne olursa olsun ancak çok az kimse kendisinin baskıcı veya istismarcı olduğunu itiraf etmektedir/İnsanlar bu tür yargıları hep başkalarına münasip görmektedir. Çoğu Hıristiyan ve Yahudi, kendi geleneklerinin barış ve sosyal adalete dayandığını düşünmekte ama diğer gelenek ve insanların (mesela İslâm ve Müslümanlar) daha militan olduğunu kolayca iddia edebilmektedir. "Bizim savaşlarımız saldırgan değil, savunmacı ve saldırganlara karşı haklı savaşlardır; onların savaşları ise kutsal savaş geleneğine dayalıdır" inancı hakim olmaktadır. Şiddet kullanımının ne olduğu, ılımlılarla aşjnlar, saldırganlarla kendini savunanlar ve direnişle terörizm arasındaki ayırımın nasıl yapılacağı, genellikle bu ayırımı yapma konumunda olanların nerede durduklarına bağlıdır. Ulusal kurtuluş hareketleriyle terörist gruplar arasındaki ayırım insanların politik bakış açılarına göre değişmektedir. Amerikan Devrimi'nin kahramanları ingiliz Krali-yeti'ne göre isyancı ve teröristtiler. Menahem Begin, İzak Şamir, Irgun ve Stern Gang de öyleydi. Nelson Mandela ve Afrika Ulusal Kongresi, yakın zamanlara kadar Yaser Arafat ve Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) terörist olarak görülüyordu. Dünün teröristleri bugünün devlet adamları olabilmektedir. Güney Lübnan'da tampon bölgedeki israil askerleri İsraillilerce barışı koruyan güçler olarak görülürken, çoğu Arap ve Lübnanlının gözünde işgal kuvvetidir. Batı Şeria ve Gazze'de Hamas'm eylemlerini Filistinliler bir direniş ve ulusal kurtuluş savaşı olarak görürken, israilliler teröristlerin egemenliği şeklinde algılamaktadır. ABD yönetimi, ingilizlerin terörist olarak niteledikleri irlanda Kurtuluş Ör-gütü'ne karşı Amerikalı irlandalıların verdiği desteği engellemesi yönündeki ısrarlı İngiliz taleplerine olumlu cevap vermemiştir. Ama aynı ABD, israil'in ve Amerikan Yahudi kuruluşların Hamas

gibi "radikal Islâmî fundamentalist" örgütlere yönelik desteklerin engellenmesi talebini yerine getirmiştir. Benzer sorunlar başka yerler için de geçerlidir. Latin ve Orta Amerika'daki Hıristiyan Özgürlük Teolojisi ve bu teolojiden türeyen hareketler gizli bir Marksist devrim hareketi midir yoksa halkçı bir doğal dinî hareket midir? Durum, uluslararası sistemin, iktidara nasıl geldiklerine, despot ve baskıcı olup olmamalarına bakılmaksızın mevcut iktidarları meşru görme eğilimiyle daha da karmaşık hale gelmektedir, iktidarların polis, asker veya güvenlik güçlerinin "meşru" güç kullandığı düşünülmekte ama silahlı muhalefet grupları şiddet ve terör saçan aşırı güçler veya gerilla hareketleri şeklinde tanımlanmaktadır. Peki, aşırılık ve terörizm nedir? Cevap genellikle nerede durulduğuna bağlıdır. Bu konunun taşıdığı gerçek karmaşayı en iyi ortaya koyan örneklerden birisi Ha-mas'tır. Hamas'm tarihi ve eylemleri bu konunun kilit noktalarını en iyi şekilde sergilemektedir.

Hamas: Filistin'in Islâmî direniş hareketi " '"

Tam ismi "Hareket el-Mukavveme el-lslâmiyye" (Islâmî Direniş Hareketi) olan Hamas, tartışmalı ve karmaşık bir militan hareketin en iyi örneklendiren birisidir.140 Hamas, Batı Şeria ve Gaz-ze'deki İsrail işgali ve yönetimine karşı Filistin intifadası sırasında Filistinli Müslüman Kardeşler örgütünün bir dalı olarak 1987'de ortaya çıktı. Hamas'm kurucuları yarı felçli karizmatik lider Şeyh Ahmet Yasin ile Filistinli doktor, mühendis ve öğretmen gibi meslek sahiplerinden oluşmaktaydı. Hamas İsrail'e karşı militan bir Islâmî alternatif ortaya koydu, Müslüman Kardeş-ler'i gölgede bıraktı ve FKÖ liderliğine meydan okudu.

Hamas İslâm'ı Filistin ve Arap milliyetçiliği ile birleştirir. Filistin'in kendilerine Allah'ın lütfü olan ebedî bir Müslüman top-

140. Hamas hakkındaki tartışma şu kaynaktan alınmıştır: John L. Esposito, islam and Politics, 4. baskı (Syracuse: Syracuse University Press, 1998), s. 228-232.

rağı olduğunu ilan eder. Filistin'in israil işgalinden kurtarılması için politik ve askerî eylemleri tüm Müslümanların yükümlü olduğu cihadın (mücadelenin) gerekli ve tamamlayıcı unsurları olarak görür.

Üyeler ve eylemler j

Hamas dinî, sosyal, politik ve askerî bir harekettir. Lider kadrosunda dinî liderler de olmakla birlikte çoğunluk tıp, mühendislik, bilim ve iş dünyasından meslek sahipleri ve teknokratlardan oluşmaktadır. Gerilla hareketi yanında sosyal ve politik alanda da faaliyet göstermesi, Hamas'm birçok Filistinlinin, Arap ve islâm dünyasından birçok sempatizanın maddî ve manevî desteğini kazanmasını sağladı.

Popülaritesinin arkasında, toplumla buluşan sosyal proje ve programlan uygulamaya koyması yatmaktadır: Bunlar arasında kreşler, okullar, spor klüpleri ve diğer sosyal hizmetler yer almaktadır, işgal bölgesindeki mülteci kamplarındaki sefaletin ortasında sunulan bu hizmet ağı Hamas'a saygınlık kazandırmıştır:

Hamas Gazze Şeridi'nde en iyi hizmeti sunmaktadır... Gaz-ze'nin büyük çoğunluğunu oluşturan yoksul halk, iyi bir yapılanma ve örgütlenmeye sahip olan Hamas'a güvenmekte, onun seküler milliyetçi diğer örgütlerden, özellikle de el-Fetih'den daha az kokuşmuş ve dış müdahalelere daha az açık olduğuna inanmaktadır. 14i

Politik eylem ve silahlı mücadele: .. ..

Milliyetçi hareket mi terörist örgüt mü? . ..

Hamas politik bir seferberlik ve silahlı bir mücadele ortaya koydu. Politik oturumlar, toplu gösteriler ve saldırılar etkin politik

141. Sara Roy, "Gaza: New Dynamics of Civic Disintegration," Journal ofPalestine Studies. c. 22. no. 4. Yaz 1993, 20-21, s. 25.

araçlar oldu. Hamas, barış sürecinin gerek başarısından, gerekse başarısızlığından rahatsızlık duyan geniş bir kesimden destek görmektedir. Üyelerinin yerel ve meslekî kuruluşlarda, ticaret odalarında ve üniversite

öğrenci derneklerindeki başarısı Israil-Filistin ilişkilerinin kötüye gittiği dönemlerde, tıpkı intifada döneminde olduğu gibi, artmaktadır. El-Halü'de 15 yıl aradan sonra 1992'de yapılan ilk yerel seçimlerde, önemli sayıda Filistinli Hıristiyan nüfusun bulunduğu Ramallah'daki 1993 seçimlerinde Hamas sempatizanı adaylar kazandı. Meslekî kuruluşların (Tıp, Muhasebe, Baro, Mühendislik Sendikası ve Gazze Ticaret Odası) seçimlerinde ise oyların % 40'ını aldılar. Hamas'm üniversite öğrenci dernekleri seçimlerindeki şansı da barış sürecinin iniş çıkışlarını yansıtmaktaydı. 1993'de Hamas ve müttefikleri Bir Zeit Üniversitesi öğrenci dernekleri seçimlerinde % 52 oranında oy aldı. 1994'de Gazze'deki islâm Üniversitesi'nde oyların büyük çoğunluğunu ve Ezher Üniversitesi'nin el-Fetih örgütünün kalesi olan buradaki şubesinde el-Fetih'in % 64'lük oyuna karşılık % 24 oranında oy topladı.

Bu politik ve sosyal eylemlere silahlı mücadele eşlik etti. Hamas'm askerî kanadı olan ve 1991'de kurulan Kasım Tugayı, İsrail askeri ve polisine karşı iyi planlanmış etkin saldırılarda bulundu. Gizli hücrelerden oluşan örgüt, rastgele çatışmaları değil, gerilla yöntemini kullandı. İsrail, ABD ve diğerlerinden gelen terörist örgüt olma suçlamaları karşısında, şiddet eylemlerinin İsrail'in işgal ve baskısına karşı bir mücadele olduğu savunusunda bulundu.

Hamas başlangıçta saldırılarını işgal altındaki bölgelerde bulunan askerî hedeflerle sınırlandırırken 1993 Oslo Antlaşması'nm ardından bu politikasını değiştirdi. İsrail, Batı Şeria ve Gazze'de cereyan eden olaylara karşılık olarak Kasım Tugayı, askerî hedeflerin yanı sıra İsrail'in göbeğindeki sivil hedeflere de saldırmaya başladı. Özellikle de intihar bombaları eylemini uyguladı. Bu ölümcül saldırılarını Yahudi yerleşimci Baruch Goldstein'm 25 Şubat 1994'de El-Halil Camii'nde Cuma namazı kılan 29 kişiyi öl-

dürmesinin ardından giderek artırdı. Kasım Tugayı, bu katliamın intikamının en kısa sürede alınacağı, misillemelerin yapılacağı sözünü verdi ve Galile, Kudüs, Tel Aviv gibi şehirlerde 5 eylemde bulundu. En ölümcül saldırı, 19 Ekim 1994'de Tel Aviv'in merkezinde 23 kişinin ölümü ve yaklaşık 50 kişinin yaralanmasıyla sonuçlanan otobüs bombalama olayında gerçekleşti. 30 Ağustos 1997'de 13 kişinin ölümüne ve 150'den fazla kişinin yaralanmasına neden olan intihar saldırısı eylemiyle birlikte barış görüşmeleri tekrar tıkandı. Sivillere yönelik şiddet kullanımı Hamas içinde derin görüş ayrılıklarının ortaya çıkmasına neden oldu. Liderlerinden bazıları bir kısım Hamas üyesini kontrol etmelerinin mümkün olmadığını söyleseler de örgütün politik ve askerî kanadı arasında böyle bir farklılık olduğu beyanı samimi bulunmadı.

Birçokları gibi Hamas da Yaser Arafat'ın 13 Eylül 1993'de sessizce ve kendi başına gerçekleştirdiği Oslo* Barış Antlaşması'na (veya Gazze-Jeriko Antlaşmasına) hazırlıksız yakalandı. Arafat'a ve bu antlaşmalara karşı muhalefeti ve İsrail'e karşı Filistin mücadelesinin devam etmesi çağrısında bulunması nedeniyle Ha-mas'm hem FKÖ ve Filistin Ulusal Otoritesi hem de İsrail ile arası iyice açıldı. Barış görüşmelerinden önce hem FKÖ hem de Hamas, terörist örgüt olarak görülüyor, reddediliyordu. Ama görüşmelerden sonra uluslararası topluluk eskiden terörist olarak görülen Arafat'ı Filistin yönetiminin başkanı olarak tanıyordu; artık Hamas hem İsrail'in hem de Filistin yönetiminin ortak düşmanı olmuştu. İsrail'in Likud iktidarı lideri Netanyahu da artık terörizm üzerinde yoğunlaşıyor, barışın en büyük engelinin Hamas olduğunu ilan ediyor, Arafat'tan da Hamas'ı etkin bir şekilde bastırmasını veya yok etmesini talep ediyordu.

Lübnan'daki iç savaşı sona erdiren Taif Antlaşması'nın imzalanmasından sonra Hizbullah'm konumu gibi Hamas da Oslo Antlaşması'ndan sonra oluşan yeni politik ortama karşı ne tür tepkiler vereceğinin stratejilerini belirlemeye başladı. Hamas'm tepkileri, çoğu Islâmî harekette olduğu gibi, politik ortamla şekillenen gündem ve taktikleri yansıtmaktaydı. Her ne kadar Ya-

ser Arafat'ın Filistin yönetiminin başkam seçildiği seçimleri hep birlikte boykot etseler de, Oslo sonrası dönemde Hamas içinde ayrılıklar ortaya çıktı. Kasım Tugayı, İsrail işgaline karşı saldırılarını daha da artırmak, barış

sürecini baltalamak ve intifadayı canlı tutmak isterken politik kanat farklı eylem biçimlerim tartışmaya başladı. Bazıları siyasal sürece dahil olmak gerektiğini, seçimlere katılmamakla Hamas'm çoğunluğu seçimleri benimseyen Filistinlilerden daha da soyutlayacağını savundular. Hatta Filistin yönetim ve politikasında Hamas'm sesinin duyulması için siyasal bir parti kurmaları gerektiğini savunanlar bile oldu.

Sonuç olarak, 1990'larda ABD'nin İslâm'a yönelik politikası konusunda yönetimler, politika belirleyicileri ve uzmanlar siyasal İslâm ve uygun politik seçenekler konusunda farklı görüşler sergilediler. Bazıları Islâmî ılımlılar diye bir tanımı kabul etmediler; tüm İslâm taraftar ve gruplarının gizli veya açık bir tehdit oluşturduğu ve bunların siyasal süreçten uzaklaştırılmaları gerektiği görüşünde ısrar ettiler. Diğerleri ise şiddete başvuran aşırılarla izin verilmesi halinde siyasal sisteme dahil olan ılımlılar arasında ayırım yaptılar. İlk gruptakiler, şiddete başvuranlarla vurmayanlar arasında sadece bir strateji ve taktik farkı olduğu iddiasındadırlar. İkinci gruptakiler ise şiddetle alakası olmayan, ' toplumla iç içe olan İslâm taraftarlarına siyasal parti veya kuruluş düzeyinde sosyal ve politik işlevlerim yerine getirmek üzere izin verilmesini, zaten bunun bir hak olduğunu savunurlar. Daha kapsamlı bir politik liberalleşmeyi ve Islâmî partileri dışlamak yerine onları sisteme dahil etmek gerektiğini savunanlar, daha açık bir sistemin daha yararlı bir rekabet ortamı sağlayacağı ve seçmene daha fazla seçenek sunacağı kanaatindedirler. Onlara göre bu yöntem genelde sadece kendi taraftarlarına değil, başarısız veya itibarsız yönetimlere karşı protesto oyları kullananlara da cazip gelen Islâmî adayların zayıflamasını sağlayacaktır. Bu görüştekiler politik gerçeklerle yüzleşen Islâmî adayların hem siyasal anlamda ayakta kalabilmek, hem de ulusal menfaatleri gözetmek için sistemle daha uyumlu hale geleceklerine inanmakta-

dırlar. Sisteme dahil edilmeleri aynı zamanda onların sloganların ötesine geçebilme kabiliyetlerini, politik görüşlerinin ve liderliklerinin gerçeklerle ne kadar buluşabileceğini ortaya çıkaracaktır.

Hem Sudan, İran ve Afganistan gibi bazı islâmî rejimlerin, hem de Tunus, Cezayir, Türkiye ve Mısır gibi daha seküler olan yönetimlerin geçmişteki dosyalan, Müslüman politikaların otoriter, şiddet ve baskıya dayalı bir rejim sergilediklerini, dolayısıyla da gerek siyasal katılımın gerekse sivil toplum kurum ve değerlerinin güçlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

İslâm: Meydan okuma mı, yoksa tehdit mi?

10 yıldan fazla bir süredir "islâm fundamentalizmi" giderek artan bir şekilde islâm dünyasındaki ve Batı'daki yönetimlerin karşısında bir tehdit olarak görüldü Bu kanaate, Iran Devrimi'nin diğer ülkelere ihraç edilmesi korkusu, Kaddafi ve Humeyni'nin dünya çapında terörle özdeşleştirilmesi ve karanlık aşırı grupların Batılı hedef ve kişilere yönelik saldırıları neden oldu. Birçokları "Iranlılar"ın veya radikal grupların siyasî suikastlarla iktidarı ele geçirecekleri uyarısında bulundu. Diğerleri ise İslâmî uyanışı, etkisi sona eren veya azalan bir hareket, bir gölge hadise olarak gördü. Farklılıklara ve birçok yüze sahip olan İslâmî uyanış yekpare bir şekilde, sadece şiddete, dinî aşırılığa veya fanatizme, mollaların liderliğinde teokrasilere veya küçük ve radikal gerilla gruplarına denk tutulan "Islâ-m fundamentalizmi" tanımlamasıyla sınırlandırıldı.

Bu varsayımlar 1990'h yıllarda sınandı. Ne Iran'mkine benzer bir devrim gerçekleşti ne de herhangi bir radikal grup yönetimi ele geçirdi. Bununla birlikte ne Iran-Irak savaşının bitmesi, ne de Humeyni'nin ölümü islâmî uyanışın ölüm habercisi oldu. Çünkü islâmî uyanış çok daha derin ve doğal köklere sahipti. Etkisi hiç azalmadı, hep daha derin ve yaygın bir şekilde hissedildi. Farklılığı ve çeşitliliği, değişik yüzleri ve duruşları ortaya çıktı ve çıkmaya da devam edecektir. Bu uyanış, ilerleyen zaman içinde marjinal gruplara ait bir olgu olarak kalmadı, Müslüman toplu-

mun ana yörüngesinde önemli bir yer edindi. Bugün seküler kurumların alternatifi veya tamamlayıcısı olarak islâmî eğilimli okullar, klinikler, hastaneler,

bankalar, yayınevleri ve sosyal hizmetler ortaya çıkmaktadır. Onların toplumda ihtiyaç hissedilen bu hizmetleri sunmaları, mevcut rejimler tarafından, açıktan bir tehdit değilse bile, kendi başarısızlıklarını ve sınırlarını ortaya koyan bir gizli tehdit olarak görülmektedir. Yine aynı şekilde eğitimli ama daha İslâmî eğilimli bir alternatif elitin ortaya çıkması, Batı'yı ve sistemde kökleşmiş birçoklarının seküler varsayımlarını ve hayat biçimlerini rahatsız eden bir durum oluşturmaktadır. Hatta son yıllarda bazılarının daha uğursuz kabul ettiği bir gelişme ortaya çıkmakta ve İslâmî hareketler politik liberalleşme isteyen koroda yer alarak seslerini orada da yükselmektedirler. Kuzey Afrika'dan Güneydoğu Asya'ya kadar İslâmî hareketler seçimlere katıldılar ve çarpıcı başarılar elde ettiler. Bu durum politik bir ikilem ortaya çıkardı, islâmî hareketlerin kınanması ve bastırılması gerektiğim savunanlar, bu hareketlerin şiddet yanlısı olduğunu, toplumun marjinal bir kesimini oluşturduklarını, sistem içinde çalışmadıklarını, dolayısıyla da hem topluma hem de bölgesel istikrara tehdit oluşturduklarını iddia ettiler. Ama tuhaftır ki, sistem içinde çalışan gruplar da Müslüman ülkelerin yönetimleri ve bazı Batılılar tarafından rejimi tehdit eden bir unsur olarak görüldüler. Daha önce islâmî hareketlerin iddialarının halkı yansıtmadığını düşünen ve onların radikal tutumunu sistem için bir tehdit olarak niteleyenler, bu defa onları "demokrasiyi gasp etmek"le ithama başladılar. Bu itham Mısır, Türkiye, Cezayir, Tunus ve Ürdün'de yönetimlerin politik liberalleşme ve demokratikleşmeyi yavaşlatmak veya vazgeçmek için kullandıkları bir mazeret oldu. Bazı uzmanlar (veya yönetimler) önce sivil bir toplumun oluşturulup geliştirilmesi gereğini savunur oldular. Bazıları da sivil toplumun ve sivil kurumların (meslekî kuruluşlar, siyasî partiler, ticaret odaları, özgür basın, özel eğitim, sağlık, sosyal refah kurumları ve hizmetleri) gelişimi için önce demokratik bir düzlemin oluşturulması gerektiği görüşündeydiler.

Birçok Müslüman toplumda din, zaman zaman dağınık bir şekilde de olsa, etkin bir sosyal güç olarak yerini korumaktadır ve popüler kültür genelde sanıldığından çok daha az sekülerdir. Milliyetçilik, sosyalizm ve komünizm gibi seküler "izm'lere çok daha yatkın olanlar, mevcut yerleşik yönetimlerin ekonomik ve politik başarısızlıkları ile birleşen bir dinî fikir veya inancın ne kadar güçlü olabileceğini ne tahmin edebilmiş, ne de kavrayabil- / mislerdir. Sonuçta da İran Devrimi'nin şoku, Cezayir, Mısır, Ür-! dün ve Türkiye'de Islâmî hareketlerin seçim güçleri birçoklarını "bu akıl almaz şey"le yüzleşmeye zorlamıştır. 1980'lerde iran'ın devrim ihracından ve yeni "lranlar"dan korkanlar, seçilmiş bir Islâmî yönetimden ürkmemek gerektiği fikrini bir türlü benim-seyemediler. Bir yorumcunun ileri sürdüğü gibi "islâm funda-mentalistleri... demokrasinin açık düşmanıdırlar... Onların Islâmî yönetim şekli, molla otoritesine, işkence ve infaza dayalı Hu-meyni'nin islâm Cumhuriyeti gibidir."1^

Islâmî uyanış, Batılı liberal sekülerizm ve gelişme teorisinin birçok varsayımını boşa çıkarmıştır. Bunlardan en temel olanı, modernleşmenin mutlak surette amansız ve ilerlemeci bir sekü-lerleşme ve de toplumun Batılılaşması ile gerçekleşebileceği varsayımıdır. Genellikle analizler ve politik yönelimler, aslında kendisinin de "seküler fundamentalizm" şekline dönüşebilecek bir dünya görüşü olduğunu unutan, gerçekliği sadece kendisinin temsil ettiğini savunan liberal sekülerizm tarafından belirlenmektedir. Sekülerizm veya liberal demokrasi artık "bir" yol olarak değil, "tek" yol olarak; politik gelişmenin en doğru yolu olarak görülmektedir. Aydınlanma adına (akıl, deneycilik, çoğulculuk) yeni bir mutlak ölçü geçerli hale gelmiştir. Artık alternatif paradigmalar (görüşler), özellikle de dinî olanlar kesinlikle anormal, mantıksız, gerici, hem dahilî hem de uluslararası anlamda potansiyel tehdit olarak değerlendirilmektedir.

Bu seküler önyargı, dinin bir inanç ve kimlik kaynağı olarak

142. "The Tough Dilemma in Algeria," Boston Globe, 16 Şubat 1992.

gücünün ve rolünün görülmesini engellemektedir. Sosyal hareketlerin yükselişini anlayabilmek için sağlıklı bir politik bakış açısı şarttır. Bununla birlikte siyasal İslâm'ın gücü basit bir şekilde toplumların sosyo-ekonomik başarısızlıklarına indirgenemez. Çünkü hepsi olmasa da birçok Müslümana göre İslâm, ahiretin yanında bu dünya için de rehberlik sunan bir güçtür. Bu nedenle "fundamentalizm"i basit bir şekilde yoksulluk ve işsizliğin çocuğu olarak tanımlayanlayız. Cezayir'de Islâmî Selamet Cephesi'ne desteğin genelde işsiz genç nesilden geldiği doğrudur ama Mısır ve Ürdün'deki Müslüman Kardeşler, mevcut statüden hoşnutsuz gençleri cezbetmekle birlikte, üyeleri orta ve orta-üst sınıftan meslek sahiplerinden (öğretmen, doktor, avukat, mühendis) oluşmaktadır.
"İslâm fundamentalizmi" üzerinde küresel bir tehdit olarak odaklaşmak, İslâm'ın şiddet ve terörizme denk tutulmasına neden olmaktadır. Bu bakış açısı, kendim savunmaya yönelik meşru güç kullanımı ile terörizmi birbirine karıştırmaktadır. Daha önemlisi ise dinin gayri meşru olarak veya saptırılarak kullanımı İslâm dünyasının çoğunluğunun inanç ve uygulamalarını gölgelemektedir. Diğer dinî geleneklerin müminleri gibi onlar da barış içinde yaşamak istemektedirler. İslâm'ı ve İslâm fundamentaliz-mini aşırılığa eşdeğer görmek, İslâm'ı sadece onu istismar edenler bağlamında değerlendirmek anlamına gelir ki, böyle bir değerlendirmede bulunanlar aynı standardı Hıristiyan ve Yahudiliğe uygulamamaktadırlar. Fundamentalizm korkusu Müslüman ve îslâmî kuruluşların "masumlukları ispatlanmcaya kadar suçlu oldukları" esasının geçerli olduğu bir ortamın doğmasına neden olmaktadır. Çirkin eylemler, çarpıtılmış veya saptırılmış İslâm yorumlarına değil, İslâm'a atfedilmektedir. Hıristiyanlık ve Batı ülkeleri savaş, kitle imha silahlarının geliştirilmesi ve emperyalist emellerin gerçekleştirilmesi gibi tarihî bir geçmişe sahiptir ama nedense yayılmacılık, şiddet ve savaşa yatkınlık gibi tanımlamalar İslâm'a ve Müslüman kültüre lâyık görülmektedir. Bugün yaşadığımız abartılı korkular, islâm dünyasında demokrasi

ve insan haklarının gelişiminde bir çifte standardın oluşmasına yol açma riski taşımaktadır. Batı'nm eski Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'nın demokratikleşmesi için gösterdiği çabaya karşılık, Ortadoğu'nun demokratikleşmesi veya Bosna-Hersek, Kosova ve Çeçenistan'da Müslümanların savunması konusunda sessiz kalması bunu en iyi şekilde ortaya koymaktadır. İslâm dünyasında meşruiyetleri çok zayıf olan ve iktidarları güç ve baskıya dayanan birçok yönetim için "kontrolsüz demokrasi" ile İslâm'ın bir arada bulunması korkunç bir tehdittir. Ne kadar demokrasi dışı veya baskıcı olurlarsa olsunlar, Batı yönelimli elit kontrolündeki bu rejimlerle çıkara dayalı ittifaklar oluşturan Batı, potansiyel bir fundamentalist iktidar bilinmezine doğru adım atma riskini pek göğüslemek istememektedir. İran, Afganistan ve Sudan örnekleri de ortada dururken, bu haklı bir tavır olarak gözükmektedir. Tabii bu bakış açısı, çağdaş Islâmî uyanışın mevcut politik ve entelektüel yapıya yönelik sorgulamalarını hemencecik tehdide dönüştürmektedir.
Siyasal İslâm her zaman bölgesel istikrara veya Batı menfaatlerine yönelik bir tehdit içermek durumunda değildir. Ama şüphesiz, amaçlarını suikastlar ve şiddete dayalı devrimlerle gerçekleştirmek isteyen gerek seküler gerekse Islâmî gruplar doğrudan tehdit oluşturmaktadırlar. Ama bundan öte;, bugün birçok çağdaş Islâmî hareket bizim benimsediğimiz özgür irade, entelektüel ve siyasal çoğulculuk gibi prensiplerin sınanmasını gündeme getirmektedir. Dolayısıyla siyasal alana dahil olan popülist hareketler iki yönlü bir sınav ortamı doğurmaktadırlar. Birincisi, islâm dünyasında ve Batı'da politik liberalleşmeyi veya demokrasiyi benimseyen yönetimlerin bu prensiplere sadık olup olmadıkları; ikincisi ise iktidara gelmeleri halinde Islâmî hareketlerin kendileri için istedikleri siyasal katılım hakkı ve çoğulculuk gibi prensipleri muhalefete ve azınlıklara tanıyıp tanımayacakları sınavıdır.
Islâmî politika yekpare bir şekilde değil, çeşitlilikler içeren bir şekilde karşımızda durmaktadır. Devrim sonrası İran, Pakistan, Sudan, Lübnan, Mısır, Kuveyt ve Malezya'da yaşanan tecrü-

beler, rakip görüşlere, programlara ve liderlere izin verilen bir ortamda, tıpkı seküler politikada olduğu gibi, Islâmî grupların da birleşmek yerine bölüneceklerini ortaya koymuştur. Cezayir'de Islâmî Selamet Cephesi, daha çok, mevcut yönetimi elinde bulunduran Ulusal Özgürlük Cephesi'ne ve devlet baskısına karşı muhalefeti temsil eden, farklı akımlardan düşünceleri bir araya getiren bir cephe oluşumu idi. Pakistan'daki Cemaat~i Islâmî gibi gruplar yıllardır Islâmî bir devlet çağrısında bulundular ama bırakın bir program üretmeyi, bir lider etrafında birlik olmayı bile başaramadılar. Aralarındaki ortak îslâmî hassasiyete ve hatta evlilik yoluyla gerçekleşen akrabalığa rağmen, Sudan'ın iki ayrı Islâmî grubunun liderleri Hasan Türâbî ve Sadık el-Mehdî, birlikten çok çatışma yaşamaktadır. Yine aynı şekilde Malezya'da ABIM ve PAS; Endonezya'da Muhammediyye ve Nahdatü'1-Ule-ma gibi îslâmî gruplar ideolojik vizyonları ve programları açısından farklılık taşımaktadırlar.
Islâmî kuruluşlar ve partiler kapalı politik sistemlerde muhalefetin en geçerli sesini ve aracını oluşturmaktadırlar. Tunus'ta Rönesans Partisi'nin, Cezayir'de Islâmî Selamet Cephesi'nin veya Ürdün'de Müslüman Kardeşler'in seçimlerdeki gücü sadece bu hareket mensuplarının gayretlerinden değil, aynı zamanda en inandırıcı ve en etkin alternatif olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle de, Islâmî programlarını destekleyenlerin yanında, tüm amacı mevcut yönetime karşı oy kullanmak olan seçmenlerden de destek aldılar. Politik sistemin açık hale getirilmesi, rekabet eden muhalefet partilerinin gelişim ve güçlerini artırabilir; böylece de Islâmî partilerin muhalefet oyları üzerindeki tekeli zayıflayabilir. Önemli bir veri sunan bir başka nokta da, Islâmî kuruluşların üyelerinin sayısal olarak fazla bir toplam oluşturmaması, toplumun çoğunluğunu kapsamamasıdır. Oy toplamak zorunda kalman, farklı talepleri karşılamak gereken açık bir politik ortamın gerçekleri, tıpkı seküler partilerde olduğu gibi, Islâmî grupları da programlarını ve ideolojilerini yerel şartlara, farklı seçmen tabakalarına ve çıkarlara göre genişletmeye zorla-

yabilir. Müslüman Kardeşler, Cemaat-i Islâmî, Refah Partisi ve diğer bazı hareketlerin geçmiş tecrübeleri bu gerçeği onaylayan örneklerdir.
Bu süreçte yer alan herkes, siyasal liberalleşme ve demokratikleşmenin güçlü bir sivil toplum gerektirdiğini, bunun için de kurumların, politik kültür ve değerlerin oluşturulduğu bir sürecin şart olduğunu kabul etmek durumundadır. Bu süreç bir tecrübe gerektirmektedir ve ister istemez başarılar yanında başarısızlıklar da içerecektir. Batı'nm feodal monarşilerden demokratik ulus-devletlere geçişi zaman almış, deneme yanılmaları gerektirmiştir. Bu geçişe hem devleti hem de kiliseyi sarsan politik ve entelektüel devrimler eşlik etmiştir. Unutmayalım ki, Amerikan ve Fransız demokrasi denemeleri, devrim tecrübelerinden kaynaklanmıştı. Doğmakta olan Amerikan demokrasisi, korkunç Sivil Savaş'm tehdidine maruz kalmıştı. Politik kültürün, değerlerin ve kurumların değişimi öyle bir gecede gerçekleşmez. Farklılıkların ortaya çıktığı, karşıt ses ve grupların görüş ve çıkarları arasında tartışma ve mücadelelerin yapıldığı uzun bir süreçtir. Bugün yeni bir tarihî değişime tanık olmaktayız. İslâm dünyasında, eski Sovyetler Birliği'nde, Doğu Avrupa ve dünyanın başka bölgelerinde ülkeler, geçmişte sömürgecilik, daha yakın zamanlarda da otoriter rejimlerce engellenen politik liberalleşme ve demokratikleşme için baskı ve protestolarla karşı karşıyadırlar. Evet, risk vardır ama "risk olmadan demokrasi" olamaz. Belirli Islâmî hareketlerin yönetime gelmesinden korkanlar haklı bir endişe taşımaktadırlar. Fakat devlet baskısı, ana muhalefetin susturulması, seçimlerin iptali ve insan haklarının yaygın şekilde ihlâli gibi korkulan şeyler zaten mesela Arap dünyasının ilk hür parlamenter seçimlerinin sonuçlarının geçerli sayılmadığı ve kazananların hapse atıldığı Tunus ve Cezayir'in mevcut rejimlerinde var olan özelliklerdir. Onların siyasal katılım, çoğulculuk ve insan haklan konusundaki dosyaları bir hayli kabarıktır.
Yeni Dünya Düzeni oluşturma hayali, Kuzey Afrika, Ortadoğu, Orta Asya, Güney ve Güneydoğu Asya'da milyonlarca insan

daha kapsamlı bir politik liberalleşme ve demokratikleşme arzu ederken, İslâm'ın bu sürekli diriliği, karmaşık bir gerçeklik arz etmektedir. Değişik (farklı)

hareketler yekpare bir yapıya indirgenemezler; önceden belirlenmiş, tek boyutlu formül veya stratejilere göre değerlendirilemezler. Dolayısıyla, sisteme dahil olan doğal ve popülist hareketlerle şiddete başvuran radikal devrimciler arasında ayırım yapmak zorunludur.
Birçok Müslüman'ın gözünde îslâmî uyanış, hedefinde mutlaka bir Islâmî devlet yerine, daha Islâmî düşünceli veya yönelimli bir toplum olan ve de politik olmaktan ziyade, sosyal boyutlu bir harekettir. Aslında birçok Müslüman, mevcut otoriter yöneticilerin güçlerinin farkında olduklarından pragmatik nedenlerle; ya da Sudan, İran ve Afganistan'da yaşanan Islâmî yönetimlerin sergiledikleri aşırılıklardan duydukları hayal kırıklıkları sebebiyle politikaya değil, toplumun Islâmlaştırılmasma yoğunlaşmaktadır. Bazılarına göre ise, Islâmî düzen oluşturabilmek için Islâmî devletin kurulması şarttır. Bunlardan bazıları bu hedef için şiddeti meşru görürken diğerleri aynı kanaati taşımamaktadır. İslâm ve Islâmî hareketlerin çoğu Batı karşıtı, Amerikan karşıtı veya demokrasi karşıtı değildir. Her ne kadar yerleşik düzenin modası geçmiş takıntılarına ve otokratik rejimlere meydan okusalar da, Amerika'nın çıkarlarını tehdit etmemektedirler.
Bizim yüzleşmek zorunda olduğumuz şey ise, tarihi ve İslâm dünyasının gerçeklerini daha iyi anlamak ve İslâm'ın taşıdığı çeşitlilikleri, farklı yüzleri fark etmektir. Bu yaklaşım tarzı Batı'nm radikal bir İslâm'la savaşacağını veya dünyanın medeniyetler çatışmasına tanık olacağını öngören, rivayeti kendinden menkul kehânetlerin ortaya çıkması riskim azaltacaktır. Belirli idealler, özgürlük ve özgür irade gibi amaçlar taşıyan Batı, kendi istikbâlleri için yeni yollar bulmaya çalışan İslâm dünyasındaki birçok bireyin arzularım takdir edebilecek bir geniş görüşlülüğe sahiptir.

John L. Esposito _ İslâm Tehdidi Efsanesi